
3 1761 08128337 6
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY





Die Litteratur

des

ALTEN TESTAMENTS

nach der Zeitfolge ihrer Entstehung

von

G. Wildeboer
Theol. Doct. und ord. Professor in Groningen.

Unter Mitwirkung des Verf. aus dem Holländischen übersetzt
von Pfarrer Dr. F. Risch in Heuchelheim bei Landau.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1895.

„Dicimus, Scripturam esse sui ipsius interpretem".
Synopsis Pur. Theol., Disp. V, 23.

Vorrede zur holländischen Ausgabe.

Vielfache Besprechung mit Fachgelehrten, mit Geistlichen und mit Studenten, vor allem meine eigne Erfahrung von fast neun Jahren als akademischer Docent haben mich zur Überzeugung gebracht, dass eine Darstellung der alttestamentlichen Litteratur, wie sie im folgenden dem geneigten Leser dargeboten wird, ein dringendes Bedürfnis ist.

An „Einleitungen ins A. T." ist kein Mangel (vgl. S. 6), allein was Studenten und Theologen, die sich dem Studium des A. T. nicht ausschliesslich widmen können, nötig haben, ist eine Übersicht über die kritisch-exegetische Forschung, d. i. eine solche Darstellung der gewonnenen Resultate, welche die Bedeutung derselben scharf hervortreten lässt und den Weg andeutet, auf dem man zu diesem Ergebnisse gelangt ist.

In dieser Absicht habe ich den Inhalt des A. T. in 27 Paragraphen besprochen und dabei die chronologische Reihenfolge, in welcher die einzelnen Schriften entstanden sind, zu grunde gelegt, wobei ich mich dem Urteil der meisten Forscher auf diesem Gebiete anschloss. Eine solche Anordnung des Stoffes bietet für den Leser grosse Vorteile, weil schon die Stellung und die Überschriften der Paragraphen wichtige Resultate der historisch-kritischen Untersuchung anschaulich machen. Dagegen verursachte sie dem Verfasser auf der anderen Seite viel Kopfzerbrechens. Er konnte ja nicht immer dem einmal vorgesetzten Plane völlig treu bleiben. Wo die einzelnen Bestandteile der Schriften durch Jahrhunderte von

einander getrennt sind, werden sie auch in besonderen Paragraphen behandelt. So sind die verschiedenen „Lagen“ der Geschichtschreibung und Gesetzgebung in Israel scharf auseinander gehalten. Die diesbezüglichen Paragraphen bilden gewissermassen das Gerippe des Buches und sind, weil sie die Basis der alttestamentlichen Kritik ausmachen, ausführlicher als die übrigen behandelt. Dazwischen sind die andern A. T.-lichen Schriften nach ihrer Entstehungszeit eingereiht worden. Konnten nun diese anderen Bücher wieder in zusammengehörige Gruppen zerlegt werden, wie z. B. I. und II. Jesaja, I. und II. Sacharja, so fanden diese Teile ihre Stelle in verschiedenen Paragraphen. Allein was unter die Rubrik „Umarbeitung oder Überarbeitung“ gehört, ist aus praktischen Gründen bei der Besprechung der Schriften selbst abgehandelt worden. So würde die consequente Durchführung meines Planes dazu genötigt haben, z. B. auf das Buch Jeremia zwei Paragraphen zu verwenden, einen über die *Worte* des grossen Propheten, einen über das *Buch* Jeremia, das etwas später entstanden ist. Doch aus praktischen Gründen schien es mir besser, alles auf einmal zu besprechen. Ich hoffe, dass die Entstehungsgeschichte des Buches Jeremia bei dieser Behandlungsweise nicht minder deutlich vor Augen tritt.

Der Geist, der mich bei der Ausarbeitung dieses Buches beseelte, findet seinen Ausdruck in dem Motto, das der *Synopsis Purioris Theologiae* entnommen ist. Ich weiss sehr wohl, dass unsere Väter noch etwas anderes meinten, wenn sie davon redeten, dass man „Schrift mit Schrift vergleichen“ solle. Jedoch was für das Verständnis der seligmachenden Wahrheit der Heiligen Schrift gilt, das hat auch seine Berechtigung für die historische Auffassung dieser Schriften. Man wird doch endlich erkennen müssen, dass die richtige historische Auffassung der Bibel die grösste Bedeutung für die Erkenntnis dessen hat, was Gott wirklich in und durch Israël für uns bereitet hat.

Kritik ist eine dienende Wissenschaft, keine Herrin, wie

dies Wort meist im populären Sprachgebrauch verstanden wird. Sie ist eigentlich nichts anderes als die streng wissenschaftliche, historische Auslegung der Schriften. Sie will die Bibel selbst von sich zeugen lassen und entfernt darum alle Meinungen späterer Sammler, Abschreiber und Gelehrten, die von uns verlangen, dass wir die Schrift durch ihre Brille lesen sollen; man vgl. z. B. S. 77, 130, 157, 276 u. s. w.

Mein Buch war bereits zur Hälfte gedruckt, als die *Einleitung in das A. T.* von Prof. Ed. König in meine Hände kam. Ich konnte dies gelehrte Werk daher für meine Arbeit nicht mehr verwerten. Doch schlug ich es auf, um König's Meinung über einen wichtigen Punkt kennen zu lernen, in dem ich principiell mit ihm übereinstimme, nämlich über die Continuität der mosaischen Gesetzgebung (vgl. *Theol. Studiën 1887, S. 241 ff., 328 ff.*). Die Aufzählung der Kennzeichen älterer Bestandteile des Priestercodex hat mich allerdings einigermassen enttäuscht, und seine Beweisführung, die sich gegen meine Aufstellungen richtet (S. 238), dass in der nachexilischen Gemeinde vor Esra neben dem deuteronomischen Gesetze auch später eingeführte Priesterthorôth bekannt waren, wird gewiss nicht viele überzeugen. Hingegen der „Sprachbeweis" (S. 239) für ältere Bestandteile im Priestercodex bleibt ein Punkt, der Beachtung verdient.

Wo ich verschiedene Gelehrte citiert habe, ist dies meist geschehen, um auf deren Werke für eine nähere Auseinandersetzung der Argumente, über deren Tragweite ich in der Hauptsache gleicher Ansicht bin, zu verweisen. Oft bin ich von anderen abhängig, wo ich dies nicht vermeldet habe, oft aber führe ich auch andere an, wo ich eine Meinung vortrage, die ich bereits in meinen Vorlesungen mehrere Jahre vor dem Erscheinen der Schriften, auf die ich mich berufe, verteidigt habe. Doch das erkenne ich dankbar an, dass ich von den Verfassern, die ich häufig citiere, viel gelernt habe sowohl zur Bestätigung wie zur Verbesserung meiner Ansichten. Auch meinem Freunde Prof. v. d. Ham bezeuge ich hier gerne

öffentlich meinen Dank für seine sehr wertvolle Hilfe, die er mir beim Nachlesen der Correcturbogen zu teil werden liess.

Ich weiss recht wohl, dass es Theologen gibt, die eine Arbeit wie die meinige, verfrüht nennen werden. Es gibt immer Mäkler, die oft selbst keine Untersuchungen anstellen, die aber gerne von oben herab erklären, dass das eine oder andere Resultat der Kritik noch lange nicht feststehe. Doch diejenigen, welche wirklich mitarbeiten, wissen, dass allmählich mehr Übereinstimmung in den Hauptpunkten zwischen Theologen, die einen sehr verschiednen dogmatischen Standpunkt einnehmen, erzielt ist. Diese Übereinstimmung ist erfreulich und erhebend. Man kann jetzt ohne allzugrosse Anstrengung diese allgemeine Auffassung samt den Gründen, auf denen sie ruht, kennen lernen.

Möge so, auch durch diese Arbeit, die Kenntnis der Schriften des Alten Bundes gefördert werden, die Kenntnis der Schriften, die, auch historisch-kritisch gelesen, auf Den hinweisen, der die tiefsten Erwartungen und Verheissungen des Alten Bundes erfüllt und verwirklicht hat, auf den Herrn der Gemeinde, Jesum Christum.

Groningen, April 1893.

G. Wildeboer.

Vorrede zur deutschen Ausgabe.

Der deutschen Ausgabe meiner Litteratur des A. T. will ich bloss ein kurzes Wort als Begleitung mitgeben. Für die günstige Beurteilung meines Werkes in Holland wie im Ausland kann ich nur dankbar sein. Im allgemeinen fand auch die von mir befolgte Methode Beifall, nämlich von den Resultaten der Forschung auszugehen und darnach den Gang der Untersuchung im Einzelnen darzustellen. Die fortwährende Nachfrage nach diesem Werk beweist, dass die gewählte Methode ihren Zweck erreicht.

Bei akademischen Collegien, wo gelehrt werden muss, wie man arbeiten soll, möge die alte, in der „Einleitung" befolgte Methode beibehalten werden. Da nehme man die Ordnung der A. T.lichen Schriften, wie sie uns die jüdische Gemeinde überliefert hat, zum Ausgangspunkt. Doch für Geistliche, die sich über diese verwickelten Probleme orientieren wollen, sowie auch für Studenten, die sich über das im Colleg gehörte eine Übersicht verschaffen und es in seiner Bedeutung besser verstehen wollen, erscheint mir nach einer nun zehnjährigen Erfahrung diese Art der Behandlung des Stoffes als die geeignetste.

Seit dem Erscheinen der holländischen Ausgabe konnte ich König's *Einleitung* lesen. Allein, wenn ich mein Buch nicht ungeniessbar machen wollte, musste ich davon Abstand nehmen, mich mit ihm in eine Debatte einzulassen überall, wo er von meiner Vorstellung abweicht. Dagegen durfte ich mich

dem nicht entziehen, wo er ganz direkt meine Ansichten bestritt und mich mit Namen nannte. Darauf habe ich jedoch geantwortet in der englischen Ausgabe meines *Kanons des A. T.*, die unter Leitung von Prof. George F. Moore bei *Luzac & Co. zu London 1894* erschien.

Im übrigen habe ich das, was seitdem über das A. T. geschrieben wurde, gewissenhaft berücksichtigt; vor allem Kosters Studie über die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode hat mich zu manchen Modificationen meines Urteils über den Priestercodex und Chronisten genötigt (vgl. *Th. St. 1894, S. 277 ff.*). Ferner wurden einige Zusätze und Verbesserungen angebracht, so dass diese Ausgabe recht wohl eine verbesserte heissen kann.

Für die sorgfältige Übersetzung dieses Buches bin ich zu grossem Danke verpflichtet dem Pfarrer Dr. F. Risch zu Heuchelheim, dessen Übersetzung meines *Kanons des A. T., Gotha 1891,* von allen Recensenten gelobt wurde, sowie dessen Bruder, dem Pfarrvicar Ad. Risch, der ihm dabei hilfreich zur Seite stand.

Zum Schlusse noch eins. Zwei meiner Recensenten (Prof. Kautzsch in *Th. St. u. Kr. 1894, S. 421* und H. Zeydner in *Th. St. 1894, S. 79*) haben meine Richtung in der Kritik *conservativ* genannt. Ich weiss, was beide Gelehrte damit meinen, und ich nehme gerne diese Qualification an. Doch noch in einem andern Sinne möchte ich diese Bezeichnung annehmen, wenn nämlich dadurch ausgedrückt werden soll mein Festhalten an einer besondern Offenbarung Gottes in Israel, die in der ganz einzigartigen Offenbarung, welche uns in unserm Herrn Jesus Christus geschenkt ist, ihre Vollendung erreicht hat.

Groningen, October 1894.

G. Wildeboer.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

§ 1. Fragmente aus der Periode des Zugs durch die Wüste und der Niederlassung in Kanaan 15

§ 2. Litterarische Producte aus der Richterzeit 28

§ 3. Litterarische Producte aus der Zeit David's und Salomo's 39

§ 4. Der Stoff der ältesten Geschichtschreibung vor ihrer geordneten Aufzeichnung. a) Die Volkserzählungen . . . 53

§ 5. Der Stoff der ältesten Geschichtschreibung vor ihrer geordneten Aufzeichnung. Fortsetzung. b) Die ersten Anfänge der Historiographie Israels 67

§ 6. Überreste der ältesten Geschichtschreibung Israels . . . 73

§ 7. Die älteste Codificierung des israelitischen Rechtes. Bundesbuch und andere gleichzeitige Gesetzesbestimmungen . . 84

§ 8. Die ältesten der erhaltenen Prophetenschriften. Jesaja 15 und 16, Amos, Hosea 104

§ 9. Die vordeuteronomischen Bestandteile in dem Hexateuch und den andern Geschichtsbüchern des A. T. 126

§ 10. Micha und Jesaja 148

§ 11. Die zweite Codificierung des israelitischen Rechtes. Deuteronomium 173

§ 12. Zephanja und Nahum 189

§ 13. Jeremia und Habakuk 198

§ 14. Die deuteronomische Geschichtschreibung. Deuteronomische Erzählungen im Hexateuch und die Redigierung der Bücher Richter-Samuel-Könige 229

§ 15. Ezechiel 245

§ 16. Poetische Stücke aus der vorexilischen Zeit 257

§ 17. Deuterojesaja und einige andere Weissagungen aus seinen Tagen 267

§ 18. Haggai und Sacharja 291

§ 19. Klagelieder und Obadja 298

		Seite
§ 20.	Die priesterliche Thora und die Composition des Hexateuchs	306
§ 21.	Maleachi, Jona und Ruth	333
§ 22.	Drei Eschatologien. Joel, Jesaja 24—27 und Sacharja 9—14	345
§ 23.	Sprüche und Hiob	362
§ 24.	Der Psalter	388
§ 25.	Der priesterliche Geschichtschreiber. Chronica-Esra-Nehemia	404
§ 26.	Hohes Lied und Prediger	420
§ 27.	Daniel und Esther	435
Namen- und Sachregister		453
Register der Bibelstellen		460

Druckfehler und Zusätze.

S. 21, L. 25 vom Hause aus *lies:* von Hause aus.

S. 45, L. 17 (1. Reg. 1, 2) *lies:* (1. Reg. 1 und 2).

S. 52, L. 20 Ahmiaas' *lies:* Ahimaas'.

S. 153, L. 19 Bestreicher *lies:* Bestreiter.

S. 169, L. 18 Jer. *lies:* Jes.

S. 178, L. 12 C. 12—20, 26 *lies:* C. 12—20 und 26.

S. 195, L. 18 Ps. 25, 34 *lies:* Ps. 25, Ps. 34.

S. 195, § 12, Anm. 7: Aus Ps. 25, 34 ergibt sich der Name פדהאל (vgl. Ps. 34, 23 פדהיה). Phedeja kommt Neh. 8, 4 vor, Thedeh'el Num. 34, 28. Von Jes. Sir. 51, 30 kommt man auf einen עבד (Jdc. 9, 26, Esr. 8, 6). Damit steht nicht in Widerstreit, dass der *Sammler* des Buches *Jesus* heisst.

S. 224, L. 17 Den Sammler *lies:* Den Sammlern.

S. 238, L. 11 1. Sam. 7, 8 *lies:* 1. Sam. 7 und 8.

S. 244, L. 5 gesichert *lies:* gesichtet.

S. 271, L. 17 erkennen *lies:* kennen.

S. 272, L 6 C. 28, 29 *lies:* C. 28 und 29.

S. 275, L. 1 bei den ersten *lies:* bei den zwei ersten.

S. 337, L. 19 vielmehr *lies:* vielmals.

S. 339, L. 6 Ereignisse *lies:* Ereignissen.

Einleitung.

Die Bücher des Alten Testamentes bilden eine Sammlung von Schriften, welche von der jüdischen Gemeinde als ihre heilige Schrift geehrt und als solche von der Christenheit herübergenommen ist. Wenn man auch für die Annahme einer als Autorität geltenden Schrift bis auf die Bundesschliessung unter König Josia auf Grundlage des Deuteronomiums zurückgehen muss, so beginnt doch die Sammlung der heiligen Schriften Israels hauptsächlich nach dem Ende der babylonischen Gefangenschaft und dauert nachher noch einige Jahrhunderte lang fort [1]). Will man den Wert und die Bedeutung der israelitischen Litteraturgeschichte recht verstehen, so muss man vor allem von der Wahrheit durchdrungen sein, nicht nur dass es das nachexilische Judentum gewesen ist, das uns diese Litteratur übermittelt hat, sondern auch dass für einen grossen Teil derselben die Verfasser in dieser Periode zu suchen sind und endlich dass die Überlieferung älterer Schriften nicht ohne oft eingreifende Veränderungen statt hatte [2]).

Sind demnach alle Schriften des Alten Testamentes in ihrer gegenwärtigen Gestalt litterarische Produkte aus dem Zeitraum nach dem Exil, so ermöglicht uns doch die Art der Geschichtschreibung im Morgenland und überhaupt die dortige Weise Bücher zu compilieren, darin ältere, bisweilen

sogar sehr alte Stücke wiederzuerkennen und daraus abzusondern. Die älteren Bestandteile von den jüngern zu unterscheiden, zu bestimmen, was dem überlieferten Stoff und was der Bearbeitung oder Redaction angehört, ist die Aufgabe der historisch-kritischen Untersuchung [3]. Diese liefert uns das Material, das wir in der folgenden Darstellung chronologisch zu verarbeiten suchen [4].

1) Für die Geschichte des Alten Testamentes als einer Sammlung von Büchern verweise ich auf Prof. Dr. Frants Buhl, *Kanon und Text des A. T., Leipzig 1891;* H. E. Ryle, *The Canon of the O. T., London 1892,* und auf *die Entstehung des alttestamentlichen Kanons, Gotha 1891* von mir. Über den Namen *Altes Testament* siehe in Letzterem S. 6, Anm. 5.

2) Man kann nicht leicht zu sehr von der durch die historisch-kritische Untersuchung gewonnenen Wahrheit durchdrungen sein, dass *alle* Schriften des A. T.'s ohne Ausnahme in ihrer gegenwärtigen Form nachexilisch sind. Für einen bedeutenden Teil, viel grösser als man früher meinte, gilt dies auch von ihrer Entstehung z. B. bei vielen Psalmen und dem Werk des Chronikschreibers u. s. w. Aber auch da, wo uns die jüdischen Schriftgelehrten vorexilisches Gut überliefert haben, das aus der durch das Exil hervorgerufenen Umwälzung gerettet wurde, muss man bedenken, dass „überliefern" für sie nicht gleichbedeutend ist mit „unversehrt überliefern" und dass sich ihre Begriffe von historischer Genauigkeit und litterarischem Eigentum grossenteils nicht mit den unsrigen decken. (Vgl. meinen *Kanon des A. T. S. 123 ff.*)

3) L. Seinecke und M. Vernes haben einseitig den Nachdruck auf die nachexilische Datierung der heiligen Bücher Israels gelegt und unhaltbare Folgerungen daraus gezogen.

Der erste in seiner *Geschichte des Volkes Israel, 2 Theile, Göttingen 1876 und 1884,* der zweite u. a. in *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome, Paris 1887* und in seinem *Précis d'histoire juive depuis les origines etc. Paris 1889.* Über Seinecke lese man das Urteil Prof. Kuenens in *Theol. Tijdschrift, 1877, S. 344—355* und *1887, S. 245—251.* Über Vernes' Ansichten schrieb ich in *Theol. Studiën, 1887*

S. 239 ff., vor allem aber lese man die entscheidenden Kritiken von Prof. Kuenen in *Th. T., 1888, S. 35 ff.*, *1889, S. 652 ff.* und *1890, S. 646 ff.*

Die morgenländische Geschichtschreibung ist etwas ganz anderes, als was wir darunter verstehen. Man könnte sie füglich umarbeitende Compilation nennen. Bei der Lectüre eines arabischen Geschichtschreibers stösst man oft auf Abschnitte, die wörtlich eben so auch bei andern Schriftstellern vorkommen, weil sie alle dieselben unverändert anderswoher entnommen haben. „Diese Art der Geschichtschreibung herrscht übrigens nicht bloss im Orient, sondern ist im Mittelalter auch in Europa ganz üblich gewesen. Wie die mittelalterlichen Chronisten ihre Quellen oft ganz gedankenlos ab- und ausschreiben, ohne nur das zu verändern, was für ihre Zeit absolut nicht mehr gilt, wie z. B. Matthäus von Westminster in einem Bischofsverzeichnisse schreibt: quartum (episcopum Lindisfarorum accepit provincia) Kinibertum, *quem in praesenti habet*, während er im 14., jener Kinibert aber im 8. Jahrhundert lebte, so finden wir es zuweilen auch in den geschichtlichen Büchern des Alten Testamentes. So sagt z. B. das Buch der Könige, welches noch die Zerstörung des Tempels erzählt, also doch nach dieser geschrieben sein muss, bei der Schilderung des Tempels, gewisse Einrichtungen desselben seien so noch „bis auf den heutigen Tag" (1. Kön. 8, 8). Das stand eben in einer älteren Quelle, welche noch vor der Zerstörung des Heiligtums geschrieben war". (Th. Nöldeke, *Die alttestamentl. Litteratur, Leipzig 1868, S. 5*).

Dadurch sind uns eine Anzahl wichtiger litterarischer Stücke, Erzählungen wie Gedichte, aus dem hohen Altertum erhalten geblieben, entweder als Citat oder eingeflochten in den Faden der geschichtlichen Erzählung. Ferner haben wir die prophetischen Bücher. Wenn gleich in den uns überlieferten Büchern die überarbeitende Hand der Sammler nicht zu verkennen und manches Stück erst später hinzugefügt ist, so gehen sie doch in der Hauptsache auf das zurück, was die Propheten selbst uns hinterlassen haben. In unsern spätern Paragraphen kommen wir darauf zurück. Was in den poetischen Büchern als alt zu bezeichnen ist, wird sich ebenfalls später herausstellen.

Wie weit wohl im Altertum die compilierende Thätigkeit bei der Abfassung von Büchern ging, lehrt uns die Art und

Weise der Composition des Pentateuchs nach Ausweis der kritischen Untersuchung. Der Autor (oder wenn man lieber will, der Redactor) dieses Werkes hat drei verschiedene Schriften, von welchen die älteste ihrerseits wieder aus zwei Geschichtserzählungen zusammengesetzt war, zu einem Ganzen verarbeitet. Ebenso hat Tatianus die vier Evangelien zu einem *Diatessaron* vereinigt. Diese letztere Schrift, die uns jetzt zugänglich gemacht ist, rechtfertigt vollständig die Hypothese, welcher die Kritiker hinsichtlich der Entstehung der Thora huldigen. Hierüber lese man: Prof. G. Moore, *Journal of Biblical Literature, 1890, p. 201—215.* In Deutschland, England und America hat man angefangen, Übersetzungen zunächst der *Genesis* mit Angabe der verschiedenen zu einem Ganzen verarbeiteten Bestandteile zu verfertigen. Am vollständigsten verspricht W. E. Addis, *The Documents of the Hexateuch, London 1892,* zu werden, von dem *Part. I, the Oldest Book of Hebrew History* erschienen ist.

Noch eine Bemerkung. Wenn wir im Folgenden eine Zeitbestimmung für die verschiedenen Bestandteile der A. T.lichen Litteratur geben, so wollen wir damit nicht mehr, aber auch nicht weniger sagen, als dass die genannten Stücke u. E. im 8. oder 7. oder irgend einem andern Jahrhundert niedergeschrieben sind. Enthalten diese nun Nachrichten aus einer älteren Periode, so muss sicherlich das Alter dieser Mitteilungen bei der historischen Forschung ernstlich in Betracht gezogen werden. Man darf z. B. die Volkssagen von den Erzvätern und Patriarchen, die erst im 8. Jahrhundert v. Chr. auf Schrift gebracht wurden, nicht als buchstäblich genaue Aufzeichnungen einer „histoire contemporaine“ behandeln. Aber auch umgekehrt, wenn wir in den folgenden Paragraphen sehen werden, dass wir nur einen kleinen Teil der israelitischen Litteratur in die Periode seines Zuges durch die Wüste hinaufrücken können, so darf man daraus nicht folgern, dass wir von Israels Auszug aus Ägypten, seinem Durchzug durch die Wüste sowie der Eroberung und Einnahme Kanaans nichts wüssten. An dieser Stelle brauchen wir nicht weiter darauf einzugehen. Aus dem Gesagten wird schon zur Genüge erhellen, dass einerseits eine streng historische Untersuchung des litterarischen Schatzes Israels fortwährend Einfluss auf unsere Beurteilung des überlieferten Inhalts ausübt, dass aber auch andererseits eine jüngere Aufzeichnung gar wohl die

schriftliche Fixierung einer glaubwürdigen Tradition sein kann. Einen vorsichtigen Gebrauch von den chronologisch geordneten Quellen macht z. B. Prof. R. Kittel in seiner *Geschichte der Hebräer, I, Gotha 1888, II, 1892.* Man braucht nicht überall seinen Resultaten beizupflichten, um der Gewissenhaftigheit und Ehrlichkeit dieses Geschichtschreibers die verdiente Anerkennung zu zollen.

4) Das Ziel, das wir uns gesteckt haben, hält die Mitte zwischen einer historisch-kritischen Einleitung und einer Geschichte der israelitischen Litteratur. Kuenen trug im Jahre 1861 Bedenken, eine Geschichte der A. T.lichen Litteratur zu liefern sowohl in Rücksicht auf den damaligen Zustand der historischen Forschung, als auch weil er in seiner Eigenschaft als Geschichtschreiber sich verpflichtet gehalten hätte, die heilige Litteratur Israels nicht zu isolieren, sondern „sie im Zusammenhang mit all den Zuständen und Ereignissen, die darauf Einfluss ausgeübt haben, zu betrachten, oder, um genauer zu reden, aus denen sie heraus geboren ist“. (*Hist. Krit. Onderzoek I. Ausg., 1. Teil, S. III, Leiden 1861*). In letzterem Sinn hat Ed. Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881, 2. Ausg. 1890* geschrieben, worin die Litteraturgeschichte mit der Geschichte Israels und der seiner Religion in einander verflochten ist.

Was wir auf den folgenden Blättern darbieten, unterscheidet sich dadurch von dem Ideal, das Kuenen vorschwebte und das Reuss verwirklicht hat, dass wir, um nicht allzu ausführlich zu werden und um auch Verwirrungen zwischen den Ereignissen selbst und ihrer Aufzeichnung zu vermeiden, so viel wie möglich die Geschichte Israels und seiner Religion ausschliessen. Von einer historisch-kritischen Einleitung weicht unsere Arbeit darin ab, dass wir die litterarischen Produkte Israels nicht in der Reihenfolge, wie sie uns in unsern Bibeln entgegentreten, besprechen, sondern in der chronologischen Ordnung, wie sie jetzt für die meisten Forscher auf diesem Gebiet feststeht.

Unter den wenigen bisher gewagten Versuchen, eine Geschichte der A. T.lichen Litteratur zu schreiben, nimmt heute noch das Werk des Vaters der neuern Schule einen Ehrenplatz ein. Geistreich sagt er über das Verhältnis der „Einleitung“ zur Litteraturgeschichte folgendes: „Zwar Jahrhunderte lang ruhte

die Wissenschaft ziemlich sicher und mit sich selbst zufrieden auf dem unterhölten Boden der Überlieferung, eine wettergraue hölzerne Hütte. Da brach die Sturmflut des Zweifels über sie herein und das morsche Gebäu stürzte zusammen und seine Trümmer trieben auf den Wogen umher. Seitdem sind die Leute bedacht, ein starkes und stattliches Haus von Stein an der Stelle aufzuführen. Das Material häuft sich, die Blöcke werden behauen, Werkzeug und Kitt herbeigeschafft und zubereitet. Aber zum Aufmauern fehlen noch Plan und Kraft. Denn das beste, was bis jetzt gethan ist, sie nennens die historisch-kritische Einleitung ins Alte Testament, ist nicht das Haus selber, sondern erst der statistische Bericht über die Vorarbeiten in der Bauhütte und Werkstatt". (Reuss, *Gesch. d. H. S. A. T.*[1] *§ 22, S. 21.*)

Von Einleitungen in das Alte Testament nennen wir die neuesten und zugleich besten. An erster Stelle A. Kuenen, *Hist. Krit. Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des O. V., 2. Ausg., I, Leiden 1885 und 1887, II, 1889, III, 1, 1892.* Es ist wohl überflüssig, etwas zum Lobe dieses leider unvollendeten Meisterwerks zu sagen. C. H. Cornill, *Einleitung in das A. T., Freiburg in B. 1891, 2. Ausg. 1892,* vortrefflich, sehr kurz gefasst, aber dadurch auch vielleicht etwas zu gedrängt. Besonders die „Geschichte der Disciplin" (S. 2—18) und die „Geschichte der Pentateuchanalyse" (S. 18—27) sind ausgezeichnet gelungen; dabei gibt er am Schlusse als erstes Register eine „Übersicht über den Entwicklungsgang der A. T.-lichen Litteratur nach den Ergebnissen der speciellen Einleitung" (S. 311—314). S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the O. T., Edinburgh 1891, 2. Ausg.* Dieser Gelehrte, Professor zu Oxford, gehört ebenfalls zur neuern kritischen Schule, jedoch zu den conservativen Vertretern derselben. Sein Werk unterscheidet sich u. a. und empfiehlt sich zugleich durch eine ausführliche Inhaltsangabe der Schriften, durch eine genaue Zeitbestimmung der verschiedenen Bestandteile in der angegebenen Reihenfolge und durch eine treffende Charakteristik der Sprache und des Stils der verschiedenen Schriftsteller.

Eine wichtige Frage ist noch zu beantworten, ehe wir dazu übergehen, die Überreste der israelitischen Litteratur in der Reihenfolge, wie sie entstanden sind, zu besprechen, nämlich, ob entweder durch Sprachverwandtschaft [5]), oder durch Berührung mit andern Völkern Einfluss von aussen auf die israelitische Litteratur nachzuweisen ist [6]). Die Antwort darauf muss lauten, dass infolge der Verwandtschaft mit umwohnenden Völkern wohl Einfluss auf den Gedankenkreis angenommen werden muss, und dass dieser Einfluss nicht ganz unwahrscheinlich ist, was die Berührung mit Ägypten betrifft, dass aber übrigens bis auf eine einzige Ausnahme die verhältnismässige Selbständigkeit der israelitischen Litteratur anzuerkennen ist [7]).

5) Israel gehört zu dem Zweig der kaukasischen Race, der sich in vor-historischen Zeiten von der indo-germanischen losgelöst hat, und den wir auf Grund der Völkertafel in Gen. 10, 22 ff. Semiten nennen. Wenn wir jedoch in diesem Zusammenhang von Semiten sprechen, wo wir dem Einfluss nachspüren, welchen andere Völker auf die israelitische Litteratur gehabt haben können, so nehmen wir das Wort in seinem linguistischen Sinne. Bekanntlich rechnet die Völkertafel in Gen. 10 zu den Nachkommen Sems etliche Nationen, die wir auf Grund dessen, was wir von ihrer Sprache wissen, nicht damit in Verbindung bringen würden, nämlich Elam und Lud, während die Phönicier und Kanaaniter, deren Sprache doch wenig von der hebräischen abweicht, ebenda zu den Söhnen Hams gezählt werden. Die Anordnung in der Völkertafel ist hauptsächlich geographischer Art, d. h. sie geht aus von den Wohnsitzen der Völker zur Zeit des Autors oder auch wohl in einer früheren Periode. Übrigens aber ist Sprachverwandtschaft nicht immer Volksverwandtschaft und kein vorsichtiger Geschichtsforscher wird allein auf Grund der gemeinschaftlichen Sprache der Überlieferung in Gen. 10 widersprechen. Man sehe z. B. den Artikel *Phönicien* von Prof. Kautzsch in Riehm's *Handwörterbuch des Bibl. Altertums, II, Bielefeld und Leipzig 1884.* Für unsern Zweck kann also die Frage auch so gestellt werden: Hat

die israelitische Litteratur Einwirkung von den benachbarten Völkern, welche dieselbe Sprache redeten, erfahren? Dass die Phönicier dieselbe Sprache hatten, ergibt sich aus allen, was uns von ihnen durch Grabinschriften und Münzen, sowie auch durch eine zu Marseille aufgefundene Opfertafel bekannt ist. Der Mesa-Stein, aus dem 9. Jahrhundert v. Chr., enthält eine ausführliche Inschrift in einer fast vollkommen gleichen Sprache, wie die des A. T.'s. Siehe z. B. A. H. Sayce, *Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen, Leipzig 1886, S. 80 ff., S. 90 ff., S. 207 ff.* und die sorgfältige Ausgabe der Mesa-Inschrift von R. Smend und A. Socin, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Freiburg i. B. 1886.*

Falls sich Verwandtschaft mit der assyrisch-babylonischen Cultur aufzeigen liesse, so würde dies doch eher aus Berührung in späterer Zeit als aus einem gemeinschaftlichen ursprünglichen Besitz zu erklären sein. Eine genaue Beschreibung der semitischen Sprachen und ihres Verhältnisses zu einander gab Th. Nöldeke, *Die Semitischen Sprachen, Leipzig 1887,* auch als Artikel: *Semitic languages* in der *Encyclopaedia Britannica* zu finden. Siehe ferner P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte, Freiburg i. B., 1887, I, S. 214 ff.*

6) Muss schon die Möglichkeit zugegeben werden, dass auf Israel's litterarische Entwicklung Nachbarn, die ungefähr dieselbe Sprache redeten, nicht ohne Einfluss gewesen seien, so gilt dies in noch höherem Masse von den hoch cultivierten mächtigen Völkern, mit welchen Israel im Lauf der Jahrhunderte in Berührung gekommen ist, den Ägyptern, Assyrern, Babyloniern, Persern und Griechen.

Selbst abgesehen von Israels Aufenthalt in Ägypten vor der Eroberung Kanaans ist es sehr wohl möglich, dass ägyptische Cultur und Litteratur Einfluss gehabt haben, seitdem Salomo eine ägyptische Prinzessin heiratete (1. Reg. 3, 1) und früher und später, in den Tagen der assyrischen Herrschaft wie während des Druckes der babylonischen Tyrannei, mit dem Nillande Verbindung unterhalten und Hilfe von dort erwartet wurde. Bereits im 9. Jahrhundert (858 v. Chr.) wurde Ahab von Salmanassar II bei Karkar geschlagen und vielleicht schon zinsbar gemacht; aber erst im 8. Jahrhundert v. Chr. trat Israel in ständige Beziehung mit Assur, als Menahem die Hilfe des Tiglath Pileser

für 1000 Talente Goldes erkaufte und seitdem ist diese Beziehung geblieben, bis Ninive fiel und Babel die Oberherrschaft an sich riss. Als im Jahre 538 Babel von Cyrus erobert wurde, kam der Rest Israels, nämlich die Verbannten Judas, unter persische Herrschaft, welche infolge der Siege Alexanders des Grossen (seit 333) durch die griechische abgelöst wurde.

7) Einen Einfluss auf Israels Litteratur seitens der umwohnenden Völker darzuthun, ist unmöglich, weil uns keine eigentliche Litteratur, selbst kein Fragment von Phöniciern, Moabitern, Ammonitern, Edomitern u. s. w. erhalten ist. Wohl aber muss Verwandtschaft in Vorstellungen und gegenseitiger Einfluss auf die Ideen für sehr wahrscheinlich gelten. Bei dem wenigen, das uns übrig geblieben ist, verdient Beachtung, dass z. B. die Opfertafel von Marseille viel Übereinstimmung mit dem Opfergesetz in Lev. 1 ff. z. B. in der Reihenfolge der Opfergaben zeigt. (siehe *Th. St. 1887, S. 353 f.*)

Mit mehr Wahrscheinlichkeit kann man einen Einfluss durch die Litteratur jener hochgebildeten Völker, mit welchen Israel in Berührung kam, nachweisen. Und da richten sich unsere Blicke zuerst nach Ägypten. Kein Wunder, dass man mit Rücksicht auf die Erzählungen in den letzten Kapiteln der Genesis und in den ersten Kapiteln von Exodus an einen engen Zusammenhang der geistigen Schätze Israels mit der Religion und Weisheit der Ägypter gedacht hat. Auf der einen Seite hat man dies soweit übertrieben, dass man die ganze Jahvereligion zu einem Stück Geheimlehre ägyptischer Priester gemacht hat, (so z. B. der Ägyptolog Lieblein); als ob nicht die ganze Geschichte Israels und seiner Religion schon in ihrem Ausgangspunkte beherrscht würde durch den Gegensatz gegen Ägypten als eine Macht, die dem Gott der Väter und Seinem Volk feindlich gegenüberstehe. Auf der andern Seite wird z. B. von Ed. Meyer und B. Stade (*Gesch. des Volkes Israel, S. 128 f.*) alles Suchen nach Verwandtschaft als fruchtlos zurückgewiesen, weil ihrer Überzeugung nach der Aufenthalt Israels in Ägypten eine unglaubwürdige Sage ist. Hierüber vergleiche man: de la Saussaye, *Lehrb. d. Rel.-Gesch. I, § 52, S. 313 ff.*

Der Skepticismus der letztgenannten findet wenig Anhänger bei den Forschern auf A. T.lichem Gebiet. Selbst abgesehen von dem, was uns die Monumente, Papyrusblätter und die Aus-

grabungen von E. Naville lehren können, sind auch nach den Meisten in den Erzählungen des A. T.'s selbst nicht genügende Gründe vorhanden, die Glaubwürdigkeit dieser Tradition in der Hauptsache zu bezweifeln. Dieselbe kann man jedoch nicht auf das, was Ebers die „Ägypticität" der Patriarchengeschichten genannt hat, gründen. Man sei dankbar für das Licht, das diese Geschichten aus den ägyptischen Monumenten und Schriften empfangen können. (Siehe E. W. Hengstenberg, *Die Bücher Moses' und Ägypten, Berlin 1841,* vor allem aber G. Ebers, *Ägypten und die Bücher Moses, Leipzig 1868, I,* von dem der 2. Teil nicht erschienen ist). Allein die ägyptische Färbung und selbst die genaue Kenntnis ägyptischer Dinge und Zustände können für sich selbst nicht mehr beweisen, als dass der Schreiber dieser Erzählungen gut davon unterrichtet war, was im 9. oder 8. Jahrh. v. Chr. sehr wahrscheinlich ist. Nur dann kann die Ägypticität der Erzählungen zugunsten des alten Ursprungs und in zweiter Linie der Glaubwürdigkeit sprechen, wenn der Beweis erbracht werden kann, dass die ägyptische Färbung zugleich auch der Zeit entspricht, in welche uns der Erzähler versetzt, und verschieden ist von der, in welcher er selbst lebt. Und falls es nun richtig ist, was u. a. Prof. H. Vuilleumier in der *Revue de Théol. et de Philos. Sept. 1890, p. 508* mitteilte, dass die Namen Potifar und Potifera, gleich allen mit *pouti* und *pete* zusammengesetzten Namen (ebenso wie Josephs ägyptischer Name *Sofnathpaneach* *) Gen. 41, 45) erst seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. in Ägypten gefunden werden, so muss man eben anerkennen, dass dieselbe „Ägypticität" uns zwar deutlich die Lebzeit des Autors verrät, schwerlich aber für die Glaubwürdigkeit des Inhalts der Erzählungen angeführt werden kann.

Dasselbe gilt auch von den Fragmenten der ägyptischen Litteratur, die man mit den A. T.lichen Stücken verglichen hat. Eine englische Dame, Mrs. d'Orbiney kaufte in Italien eine Handschrift, die jetzt im British Museum aufbewahrt wird. Diese ist jetzt in einer Prachtausgabe zugänglich gemacht und

*) Vergl. über diesen Namen J. Krall, *Verh. d. VII. Oriental. Congresses, Aeg.-Afrik. Section, Wien 1888, S. 97 ff.* Er erklärt ihn als Transcription des Ägyptischen *Sa-pnoute-ef-onch* = die Gottheit (d. i. der König) hat gesagt: er lebe! Nach Vuilleumier kam Steindorff in Berlin unabhängig auf dieselbe Erklärung.

enthält eine Geschichte, welche nach einer Unterschrift von den Ägyptern zu den besten Erzeugnissen ihrer Litteratur gerechnet wurde und welche eine gewisse Übereinstimmung mit der Verführungsgeschichte Josephs zeigt. (Siehe Ebers, *Aeg. u. d. Bb. Moses', S. 311 ff.*) Die Übereinstimmung muss treffend genannt werden. Beim Übersetzen, sagt Ebers, verfällt man unwillkürlich in den biblischen Ton. Als Beweis für die „Ägypticität" der Josephsgeschichten kann diese also wohl angeführt werden. Doch in welchem Zusammenhang stehen jetzt die beiden mit einander? Und hier kommen wir auf den Einfluss der Litteratur. Darüber sagt Ebers: „Ob wir in dem Papyrus d'Orbiney einem Nachklang der Geschichte des Joseph begegnen, ob Anana [der ägyptische Verfasser] sein Märchen selbständig erfand, ob der spätere Autor unserer Stelle die Geschichte des Joseph mit dieser ägyptischen Erzählung ausschmückte oder ob beide als ganz unabhängig von einander zu betrachten sind, ist fraglich. Für die letzte Anschauung spricht das rein menschliche der Erzählung und ihr Auftreten an anderen Orten". In der That ist es am sichersten, sich an diese letzte Anschauung zu halten; denn die Übereinstimmung beschränkt sich eigentlich blos auf den Hauptinhalt: ein keuscher Jüngling, welcher gegenüber den Verführungen einer Frau Stand hielt. Im Übrigen aber ist der Verlauf ein ganz anderer, Batau wird frei gesprochen, das schlechte Weib getötet und den Hunden vorgeworfen; auch was vorhergeht weicht stark ab.

Ebenso ist noch auf eine merkwürdige Übereinstimmung mit einigen Stellen des ägyptischen *Totenbuchs* und mit einzelnen Versen des *Papyrus Prisse* hinzuweisen. Es steht fest, dass viele Teile des sogenannten „Totenbuches" noch weit in die vormosaische Zeit zurück reichen. Der Tote legt darin (im 125. Kapitel) bei seinem Erscheinen vor Osiris ein negatives Bekenntnis ab, worin er erklärt, von welchen Sünden er sich frei sprechen kann. Darin gibt sich eine hoch entwickelte Sittenlehre kund. (Siehe Kuenen, *Godsdienst van Israël, Haarlem 1869, I, S. 396 ff.*) Auch der Papyrus Prisse, der älteste der uns erhaltenen Papyri, das älteste Buch in hieratischer Schrift, zeugt von einer solchen erhabenen Moral. Dieser Papyrus, im Jahre 1847 zu Paris von Ed. Prisse zuerst herausgegeben, enthält einen philosophisch-ethischen Tractat von Prinz Ptah-hetep zum

Trost gegen die vielen Gebrechen des Alters und im allgemeinen eine Sammlung moralischer Sprüche fürs gewöhnliche Leben, im besondern für den Verkehr mit andern höher gestellten Personen. Die Handschrift gehört zur 12. Dynastie (3450—3250 oder 2300—2100), aber der Inhalt ist unter dem König Assa der 5. Dynastie (4600—4450, nach andern 2950 u. f. v. Chr.) aufgesetzt. Darin kommt u. a. dieser Spruch vor: „Le fils qui reçoit la parole de son père deviendra vieux à cause de cela" (Übersetzung von Chabas). Siehe A. Wiedemann, *Aegyptische Geschichte I, Gotha 1884, S. 201 f.* und F. Justi, *Geschichte der Orientalischen Völker im Altertum, Berlin 1884, S. 50 f.*, wo sich auch eine Abbildung eines Stücks aus diesem berühmten Papyrus findet. Unwillkürlich denkt man hierbei an das fünfte Gebot des Dekalogs (Ex. 20, 12, Dtn. 5, 16).

Es will uns bedünken, als ob man auf Grund alles dessen höchstens auf einen Zusammenhang der Ideen schliessen könne, mag man nun diese in den Tagen Mosis entstehen lassen oder in späteren Jahrhunderten, als diese Erzählungen niedergeschrieben wurden. Von einer litterarischen Abhängigkeit jedoch kann kaum die Rede sein; die Kenntnis ägyptischer Sachen und Zustände braucht so nicht erklärt zu werden, die Übereinstimmung in den Sittensprüchen beschränkt sich auf den Inhalt und weicht in der Form ab; blos der Inhalt des Papyrus d'Orbiney würde litterarische Abhängigkeit verraten, wenn die Übereinstimmung mit dem betreffenden Stück der Josephsgeschichte nicht anders erklärt werden könnte (und müsste). Mit Bezug auf Ägypten dürfen wir demnach die verhältnismässige Selbständigkeit der israelitischen Litteratur behaupten.

Nur ein Stück des A. T.'s kann als eine Entlehnung aus der Fremde angesehen werden, nämlich die Erzählungen von der Sintflut. Von all den Aufsehen erregenden Entdeckungen betreffs einer babylonischen Genesis bleibt das wohl übrig, dass die biblischen Nachrichten über die Sintflut von den chaldäischen abhängig sind. Hier lässt sich die Verwandtschaft nicht leugnen und zeigen sich die Geschichten im ersten Buch der Bibel von den Erzählungen abhängig, welche darüber in Babylon im Umlauf waren. Man lese de la Saussaye, *Lehrb. d. Rel.-Gesch. I, § 57, die Chald. Genesis S. 341 ff.* und von der daselbst citierten Litteratur den Aufsatz von Dr. W. H. Kosters

in *Th. T. 1885, S. 161 ff. und 321 ff.* Der Letztere weist nach einer sorgfältigen Untersuchung nach, dass in Babylon eine ältere und eine jüngere Lesart der Sintfluterzählung bestand und dass damit merkwürdiger Weise die Teile der Genesis übereinstimmen, welche die kritische Zergliederung des Pentateuchs als jüngere und ältere Bestandteile unterschieden hat, so dass der ältere Bericht (vom Jahvisten) sich als dem älteren chaldäischen, der jüngere (von dem priesterlichen Elohisten) als dem jüngern babylonischen Bericht entlehnt zu erkennen gibt. Dass Abraham diese Erzählungen schon aus Ur in Chaldäa mitgebracht haben sollte, klingt unwahrscheinlich. Und dass vorexilische Schriftsteller niemals auf diese ersten Erzählungen der Bibel anspielen, bringt Kosters auf die Vermutung, dass die älteste Entlehnung erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. stattfand; aus verschiedenen Gründen will er jedoch nicht mit Friedr. Delitzsch und P. Haupt bis zum Exil heruntergehen, (vergl. § 6 Anm. 4 und § 9 Anm. 4).

Die Verwandtschaft zwischen beiden Erzählungen betreffs der Weltschöpfung beschränkt sich blos auf Übereinstimmung in Vorstellungen. So haben beide die Auffassung der Schöpfung als Ordnung eines bereits vorhandenen Stoffs, die Scheidung zwischen Himmel und Erde, die Vermengung göttlichen Lebens mit irdischem Stoff bei der Schöpfung des Menschen gemeinsam. So sind auch die *Cherubim* in Gen. 3, 24 (und bei Ezechiel) dieselben Wesen wie die *Kirubu* bei den Assyrern und Babyloniern, eine Art von Genien, welche das Wesen eines Stieres, Löwen, Adlers und Menschen in sich vereinigen. Im Übrigen sind aber die Differenzpuncte so gross, dass schwerlich von einer litterarischen Abhängigkeit die Rede sein kann.

Die Berührung mit assyrisch-babylonischer Cultur seit dem 8. Jahrhundert und im Exil ist also, wie die ersten Erzählungen der Bibel darthun, nicht ohne Einwirkung auf die Vorstellungen des Volkes Israel geblieben, aber nur bei einem Stück der Bibel (den Sintfluterzählungen) lässt sich litterarische Abhängigkeit aufzeigen. Was im übrigen den Einfluss assyrisch-babylonischer Ideen betrifft, so lässt sich dieser mit Sicherheit nicht nachweisen. Die hebräische Buchstabenschrift würden wir lieber (mit de Rougé) mit der ägyptischen hieroglyphischen Schrift als (mit Hommel) mit der assyrischen Keilschrift in Verbindung

bringen. Was man dagegen früher nicht vermutete, ist durch den Fund hunderter von Briefen auf Thontäfelchen (zum Teil herrührend von palästinischen Fürsten an ihren ägyptischen Oberherrn) zu *El-Amarna* bewiesen, dass nämlich babylonische Cultur sich im 14. Jahrhundert vor Christus über ganz Vorderasien verbreitet hatte, so dass die kanaanitischen Fürsten sich der assyrischen Sprache und assyrischen Schrift bedienten. Darüber lese man *Zeitschr. des Deutschen Palästina Vereins, Leipzig 1891, S. 133* (eine Abhandlung von Dr. H. Zimmern)*).

Mit dem Mazdaismus der Perser hat Israels Religion viele Berührung. Ob diese Übereinstimmung bei Cyrus, dem Eroberer Babylons, auf die günstige Gesinnung gegen die jüdischen Gefangenen eingewirkt hat, so dass sie wieder in ihr Land heimkehren durften, braucht hier nicht untersucht zu werden. Wohl aber muss daran erinnert werden, dass dies gute Verhältnis es noch leichter erklärlich macht, dass Israel von dieser verwandten Religion viele Vorstellungen herübergenommen hat. Der Einfluss auf die Entwickelung der Angelologie ist sehr wahrscheinlich, will man auch nicht soweit gehen, die ganze spätere Entwickelung der Engellehre persischem Einfluss zuzuschreiben. Siehe Dr. W. H. Kosters, *Th. T. 1876, S. 34 ff., S. 113 ff.* Falls man mit Recht aus einigen Psalmen den Glauben an ewiges Leben und Auferstehung von den Toten herausliest, so müssen vielleicht auch diese Glaubensüberzeugungen im Zusammenhang mit persischem Einfluss betrachtet werden. (Siehe T. K. Cheyne, *The Origin and religious contents of the Psalter, London 1891, p. 381 sq., p. 393 sq.* und eine Entgegnung von mir in *Th. St., 1892, S. 63—67*). Endlich ist es nicht unwahrscheinlich, dass das Buch *Esther* zum Teil eine jüdische Umbildung eines ursprünglich persischen Festes beschreibt und anempfiehlt. Doch siehe hierüber unsern Paragraphen über das Buch Esther (§ 27).

Griechischer Einfluss ist nach Alexander dem Grossen auch

---

*) Die meisten dieser kanaanitischen Fürsten ersuchen den Pharao dringend um Hilfe zur Befestigung seines Ansehens, während sie hinter seinem Rücken mit dem König der Hethiter Bündnisse schliessen. Sie beklagen sich auch heftig über die *Chabiri* oder *'Abiri* (mit ע). Sind dies die Hebräer? Einige lesen es mit ח und fassen es als Nomen appellativum auf „die Verbündeten". Conder (*The Tell Amarna Tablets, London 1893, p. 141*) hält sie für die Hebräer; auch wird *Juda* genannt. (Tiele, *rectorale oratie 1893, S. 18*).

in Israel sehr wirksam gewesen; das beweist der heftige Streit der Frommen, die festhielten an dem Gott ihrer Väter; das bezeugt der bleibende Hass aller strengen Juden gegen alles was griechisch heisst. Besonders in der Chokma liess sich derselbe erkennen und das Buch *der Prediger* ist ohne diese Voraussetzung nicht recht zu verstehen. Aber auch das betrifft, wie auf persischer Seite, blos den Einfluss auf Vorstellungen. Litterarische Abhängigkeit hat man im *Hohenliede* gesucht, dessen Dichter man wohl für einen Nachfolger Theokrit's gehalten hat. In unserm Paragraphen über das Hohelied soll auch das näher besprochen werden. Jetzt sei nur darauf aufmerksam gemacht, dass die Sprache der Liebe überall dieselbe ist und dass ein möglicher Anklang an Theokrit genügend aus der Gleichheit des Gegenstandes erklärt wird (vergl. § 26).

---

§ 1.

Fragmente aus der Periode des Zugs durch die Wüste und der Niederlassung in Kanaan.

Obgleich der eigentliche Anfang der Litteraturgeschichte Israels erst ins neunte Jahrhundert vor Christus zu setzen ist, so lassen sich doch in den Büchern des A. T.'s mit grosser Wahrscheinlichkeit Stücke entdecken, die Jahrhunderte höher hinaufreichen [1]). In diesem Paragraphen handelt es sich um die Frage, ob man bei der Untersuchung nach den alten Teilen berechtigt ist auch bis zur Periode des Wüstenzuges und der Besitznahme Kanaans zurückzugreifen. Man verstehe wohl den Unterschied. Die Frage ist nicht, ob das spätere

Israel etwas mit Sicherheit aus jenen Tagen zu erzählen wusste, sondern ob litterarische Reste existieren, die so ziemlich unversehrt überliefert sind oder die man auf ihre ursprüngliche Form zurückbringen kann [2]).

Bei dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Forschung darf es niemanden Wunder nehmen, dass viele die aufgeworfene Frage verneinend beantworten und dass andere es bloss für wahrscheinlich halten, es sei von ganz wenigen Fragmenten dies hohe Alter nachzuweisen. Wir stehen mit unserer Ansicht am nächsten an der Seite der letztgenannten und sind u. a. der Ansicht, dass *die Zehn Gebote* in kurzer Fassung wirklich aus der Periode des Durchzugs durch die Wüste datieren [3]).

1) In einem der folgenden Paragraphen wird es deutlich werden, was wir unter dem eigentlichen Anfang der Litteraturgeschichte Israels verstehen. Wennschon u. E. dieser Anfang in der Geschichte nicht höher hinauf als ins neunte Jahrhundert v. Chr. gesetzt werden kann, so ist damit noch nicht gesagt, dass keine älteren Stücke nachweisbar seien. Besonders in den dichterischen Abschnitten der historischen Bücher befinden sich alte und sehr alte Überreste z. B. der Segen Jakobs (Gen. 49), das Debora-Lied (Jdc. 5) u. s. w. Israel war vor der Ansiedelung in Kanaan ein Nomadenvolk und bei solchen trifft man keine Litteratur im eigentlichen Sinne des Wortes an. Volkssagen und Gedichte werden von Mund zu Mund fortgepflanzt und die letzteren sind ihrer Natur nach am wenigsten der Veränderung unterworfen. Die Schreibkunst wird wohl bekannt gewesen sein, wenigstens Moses und den andern Führern des Volkes (siehe Cornill, *Einl.*[2] *S. 14, § 4*), nicht aber dem Volke selbst. Bei vielen Beduinenstämmen gilt es heute noch für eine Schande, lesen oder schreiben zu können. Die Schrift wird wohl hauptsächlich zu Inschriften gedient haben, wie z. B. von den steinernen Gesetzestafeln berichtet wird.

2) Über die Unterscheidung, welche wir hier zu machen haben, handelten wir bereits in unserer Einleitung, Anm. 3. Diese Unterscheidung wird verwischt, wenn die Geschichte des

Volkes und die seiner Litteratur so eng verbunden werden, wie dies z. B. Reuss in seiner *Gesch. d. H. S. A. T.'s* gethan hat. Die Frage nach dem historischen Gehalt der Überlieferung Israels über seine Vorgeschichte lassen wir ganz und gar auf sich beruhen und suchen allein nach solchen Fragmenten, welche die Wahrscheinlichkeit für sich haben, unverändert oder beinah unverändert zu sein. Hiefür kommen poetische Abschnitte in Betracht, die im zweiten Teile dieses Paragraphen zur Sprache kommen werden, aber auch der Dekalog Ex. 20 (cf. Dtn. 5). Es ist eben doch wahrscheinlich, wie sich aus der folgenden Anmerkung ergeben wird, dass die ursprüngliche Form aus der überlieferten Lesart herausgeschält werden und sehr wohl aus der Zeit Mosis herrühren kann.

3) Der *Dekalog* ist uns im Pentateuch in zwei verschiedenen Lesarten erhalten (Ex. 20, 2—17 und Dtn. 5, 6—18, luth. Übers. Vs. 21). Diese Verschiedenheit lässt uns sofort erkennen, dass die ursprünglichen Worte nicht unversehrt überliefert sind. Beide Schreiber haben sie wahrscheinlich aus der mündlichen Überlieferung aufgeschrieben und war in ihren Tagen das Original, die Inschrift auf den zwei steinernen Tafeln, schon verloren. Die Redaction von Exodus 20, 2 ff. gehört wohl zur ältesten der Schriften, aus welchen man den Pentateuch zusammengesetzt hält, nämlich zum compilierten Werk des Jahvisten und Elohisten (8. Jahrhundert vor Chr.); aber man muss wohl annehmen, dass eine jüngere Hand eingegriffen habe u. a. in der Motivierung des Sabbathgebots (Kuenen, *H. C. O.*[2] *I § 16, n. 12 cf. § 9, n. 2 u. § 13, n. 20*). Ferner haben sich auch deuteronomische Ausdrücke eingeschlichen. Dies darf uns nicht befremden, wenn wir uns in kurzen Zügen die Entstehungsgeschichte der Thora, so wie sie jetzt den meisten Forschern vor dem Geist schwebt, ins Gedächtnis rufen.

Gegen Ende des 9. oder im Beginn des 8. Jahrhunderts v. Chr. schrieb der sogenannte *Jahvist* sein Werk, so genannt, weil er den Gottesnamen *Jahve* schon in der Geschichte vor Moses gebraucht. Etwas jünger ist das Werk des prophetischen *Elohisten*, des ältesten Geschichtschreibers, der in der Anwendung der Gottesnamen einen Unterschied macht und vor Moses bloss den Namen *Elohim* gebraucht, während er erzählt, dass Gott seinen Nahmen Jahve erst Moses geoffenbart habe.

Beide Schriften existierten lange Zeit neben einander, und haben durch Abschreiben und Ergänzung, wie es das Los aller Bücher im Altertum war, ihre eigene Geschichte gehabt. Der *Verfasser* des Buches *Deuteronomium* in seiner ursprünglichen Form (und einer oder der andere seiner Nachfolger) haben diese Schriften noch getrennt vor sich gehabt, aber die Mehrzahl seiner Nachfolger haben offenbar die Combination JE gelesen (vergl. § 9 Anm. 2 und § 11 Anm. 3). Das Buch Deuteronomium trat im Jahre 621, im 18. Jahre des Königs Josia ans Licht und ist die Grundlage seiner Reformen gewesen (2. Reg. 22 ff.). Bis zur Einführung des *Priestergesetzes* im Jahre 433 v. Chr. durch Esra, welcher dasselbe aus Babylon mitbrachte, ist das Deuteronomium in Geltung geblieben. Erst nach Esra (± 400 v. Chr.) hat der Autor unseres Pentateuchs gelebt, den wir besser einen Sammler oder Redactor nennen würden. Dieser hat den Priestercodex, welcher eine kurze Geschichte als Rahmen um das eigentliche Gemälde, die Gesetzgebung, enthielt, mit den älteren Schriften vereinigt. (Siehe u. a. meinen *Kanon des A. T., S. 93—106.*)

Man kann sich nun leicht einen Begriff machen, wie in der Periode von fast zwei Jahrhunderten (621—433) deuteronomische Ausdrücke aus der einen Lesart, Dtn. 5 in die andere, Ex. 20, übergingen. Vielleicht war hier die längere Motivierung des Sabbathgebotes in Dtn. 5, 15, wo aufs Halten des Sabbaths aus humanen Gründen gedrungen wird (vergl. Ex. 23, 12), nicht herüber genommen und so fand der Endredactor der Thora Gelegenheit, seine theologische Motivierung im Zusammenhang mit der Erzählung von der Weltschöpfung, wie sie der priesterliche Autor in Genesis 1 gibt, einzuschalten.

Sollte es nicht möglich sein, wenn man mit Reuss der Meinung ist, dass „nichts uns hindert den Kern der Sage fest zu halten“ (*O. C., S. 93*) die ursprüngliche Form zurückzufinden? U. E. wohl, falls man aus der so eben skizzierten Entstehungsgeschichte der verschiedenen Berichte und aus den verschiedenen Recensionen vor allem die Folgerung zieht, dass die ursprüngliche Form viel kürzer gewesen sein muss. Reuss hat berechnet, dass die Lesart in Exodus 620 Buchstaben enthält und dass, angenommen die Tafeln seien auf beiden Seiten beschrieben gewesen und jeder Buchstabe habe nur 25 qcm. betragen, der

Stein fast 2 Quadratmeter gross war; und diese Last sollte der 80jährige Moses vom Berg herab getragen haben! Und dann, sagt Reuss, ist es noch nach der gegenwärtigen Quadratschrift berechnet, während die alte semitische Schrift viel grösser war. Delitzsch rechnete Reuss nach und kam zu dem Resultat, dass dies viel zu gross angenommen ist. Die Opfertafel von Marseille mit mehr als 800 Buchstaben hat ja noch nicht einmal einen ganzen Quadratmeter Oberfläche und die alabasternen Tafeln, welche zu Balawât bei Mosul aufgefunden wurden, sind 22 cm. breit und 32 cm. lang und enthalten auf 49 Zeilen, zu beiden Seiten beschrieben, 570 Zeichen in den grossen Figuren der Keilschrift. (Siehe *Th. St., 1886, S. 104 ff. Anm. 1.*) Dies Argument von Reuss lassen wir demnach fallen; aber Ex. 34, 26 und Dtn. 5, 19 (luth. Übers. Vs. 22) nennen sie nur *zehn Worte* und auch diese Benennung, die schon um des Inhaltes willen für richtig zu halten ist, weist auf eine kürzere Form. Je kürzer man sich den ursprünglichen Text denkt, um so näher kommt man der Wahrheit. Die *Zehn Worte* (nicht „Gebote“, denn das erste Wort ist kein Gebot) können auf den steinernen Tafeln also gelautet haben:

1. Ich bin Jahve, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland geführt habe.
2. Du sollst keine andern Götter neben mir haben.
3. Du sollst den Namen Jahve's nicht missbrauchen.
4. Gedenke des Sabbathtags, dass du ihn heiligest.
5. Ehre deinen Vater und deine Mutter.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.
9. Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.
10. Lass dich nicht gelüsten.

Andere halten das erste Wort für eine Überschrift und spalten das zehnte in zwei Gebote, wie Augustinus auf Grund der Lesung in Dtn. 5, 18 (luth. Übers. Vs. 21) that, wo „lass dich nicht gelüsten“ unterschieden wird von „du sollst nicht begehren“. Aber dies kann nicht für die ursprüngliche Form gelten. Das Bilderverbot, das zweite nach der gewöhnlichen Zählung, rechnen wir zu den weiteren Ausführungen, in diesem

Fall eine nähere Bestimmung in echt mosaischem Geist, zu dem zweiten Wort nach unserer Zählung (vergl. *Th. St.*, *1887*, *S. 328 f. 336 ff.* und Kittel, *Gesch. d. Hebr. I*, *S. 221 f.*).

So viel über die ursprüngliche Form dieser wichtigen Worte. Aber nun ist noch die Frage zu beantworten: Kann man denselben mit Recht ein so hohes Alter zuschreiben? Kuenen (*H. C. O.² I, § 13 n. 20*) stellt, nachdem er aufgezeigt hat, dass der Dekalog zu dem (prophetischen) Elohisten gehörte, zwei Möglichkeiten auf: Entweder ist der Autor desselben productiv und dann gehören die 10 Gebote ins 8. Jahrhundert, oder er resumiert was die Propheten Jahve's schon ausgesprochen hatten, und dann gehören sie zu den jüngern in den Elohisten aufgenommenen Stücken, ins 7. Jahrhundert, aus den Tagen von Manasse. Kuenen war sichtbar geneigt, der letzteren Ansicht den Vorzug zu geben, weil diese Worte mit dem Standpunkt Micha's (6, 1—7, 6) übereinstimmen, den er zum 7. Jahrhundert rechnet. Das ist auch u. a. die Meinung Wellhausens.

Abgesehen davon, dass hier vornehmlich dogmatische Argumente den Ausschlag gegeben haben, kommt es uns aus litterarisch-kritischen Gründen vor, dass „die Aufnahme" des Dekalogs in die Geschichtserzählung des Elohisten unwahrscheinlich sei. Die deuteronomische Tradition betreffs der Gesetzgebung auf Sinai muss festgehalten werden. Was lehrt sie? Sie berichtet (Dtn. 5, 22 ff.), Moses habe nach der Mitteilung der Zehn Worte auf dem Berg auch Verordnungen und Vorschriften für das bürgerliche und religiöse Leben empfangen, habe dieselben aber erst mitgeteilt, als er vom Volke in der Steppe von Moab Abschied nahm, als Israel bereit stand, ins gelobte Land hinein zu ziehen. Diese Vorstellung von den Ereignissen hat Kuenen auf die geniale Hypothese gebracht (*H. C. O.² I, § 13 n. 31 u. 32*), dass in den vor-deuteronomischen Schriften die meisten Gesetze, welche jetzt als beim Sinai gegeben erwähnt werden, am Ende des Zugs durch die Wüste standen; erst bei der Combination der deuteronomischen Stücke mit den vor-deuteronomischen habe der deuteronomische Redactor, um für die jüngern Bestandteile Raum zu schaffen, diese Gesetze an den Sinai versetzt. Diese Annahme gibt in der That von dem verwirrten Zustand der Erzählungen in Ex. 19 ff. Rechenschaft, der jedem aufmerksamen Bibelleser in die Augen fällt.

Allein was folgt nun hieraus? Die „prophetischen" Bestandteile des Hexateuchs melden ursprünglich, die bürgerlichen Gesetze und einzelne Cultus-Verordnungen (nämlich das Bundesbuch, Ex. 20, 23—23, 33 und die Bundesworte, Ex. 34, 10—28) seien erst am Ende des Zugs durch die Wüste mitgeteilt worden; alsdann ist es doch an und für sich sowie auch wegen der Vorstellung des Deuteronomiums wahrscheinlich, dass JE als sinaitische Gesetzgebung auch ursprünglich den Dekalog enthalten habe. Und diese älteste Tradition kann man nur dann für unglaubwürdig erklären, wenn man dogmatische Gründe dagegen anführt und der Meinung ist, Moses könnte auf einem so hohen Standpunkt nicht gestanden haben. Das ist aber dogmatische, keine historische Kritik.

Oder sollte man zur Annahme gedrängt werden, die älteste Tradition berichte von einem andern Dekalog? Auch das ist behauptet worden. Seit Göthe schrieb: *zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen 1773* *) ist man gewöhnt, die Worte in Ex. 34, 17 ff. *den zweiten Dekalog* zu nennen. Wirklich kann man darin zehn Gebote unterscheiden, drei kommen auch in denen von Ex. 20 vor, die sieben andern sind meist ritueller Art. Budde hat noch unlängst in der genannten Erzählung einen Abschnitt aufzufinden gesucht, der den Bericht des Jahvisten über die Gesetzgebung auf Sinai enthalten solle. (*Zeitschr. f. d. A. T.liche Wissensch., 1891, S. 219 ff.*) Dagegen hält Kuenen die Bundesworte „vom Hause aus für nicht sinaitisch". (*H. C. O.*[2] *I, § 13 n. 32, 6°.*) Bei der grossen Verwirrung dieser umgearbeiteten und verwickelten Berichte ist es unendlich schwer, etwas Sicheres aufzustellen. Und es ist wiederum keine historische, sondern dogmatische Kritik, wenn man mit Wellhausen diesen zweiten (rituellen) Dekalog für älter hält als das ethische Gesetz in Ex. 20, gleich wie Amos mit seiner ethischen Predigt einen Fortschritt gegenüber seinen zurückgebliebenen Zeitgenossen bezeichne, die auf dem niederern rituellen Standpunkt standen (*Composition des Hexateuchs, Berlin 1885, S. 84. 85*). Allein der von Budde eingeschlagene

---

*) Erste Frage: was stund auf den Tafeln des Bundes? Die zweite Frage handelt von dem Pfingstwunder, Apgsch. 2. Göthe beantwortete die erste Frage in unserm Sinn, wiewohl er den Dekalog Ex. 34 auch für sehr alt hielt.

Weg ist objectiv, nämlich der Weg der litterarischen Analyse. Hat Budde Recht, so würde daraus folgen, dass der Jahvist als Inhalt der zwei (verloren gegangenen) steinernen Tafeln den rituellen Dekalog anführte. Viel wahrscheinlicher bleibt es jedoch, dass es Israels Tradition war, woran sich der Deuteronomist anschliessen konnte: am Sinai empfing Israel sein religiös-sittliches Grundgesetz im ersten Dekalog und erst beim Eintritt in Kanaan teilte der Gesetzgeber mit, was sie als Volk im gelobten Lande zu beobachten hatten. Der Jahvist enthielt wahrscheinlich diese besondern Verordnungen in getrennten Gesetzen, teilweise noch in Pentaden oder Doppel-Pentaden verfasst; der Elohist nahm als dem entsprechend das Bundesbuch auf, das den Stoff mehr systematisch verarbeitet hatte. Der Deuteronomist folgte dem Vorbild und gab die „mosaischen" Forderungen für seine Tage, in eine lange Ansprache Mosis bei seinem Abschied vereinigt.

So ist bei aller Verschiedenheit Einheit der Überlieferung vorhanden, die freilich nicht beweist, dass Moses die Zehn Gebote für sein Volk vom Sinai brachte, die aber doch der Glaubwürdigkeit dieses Berichtes zugute kommt. (Siehe auch Cheyne, *The Expositor, Febr. 1892, p. 109.*)

In denselben Zeitraum des Wüstenzugs und der Eroberung Kanaans kann man mit Wahrscheinlichkeit auch die mosaischen Worte setzen, welche beim Aufbruch und beim Ruhen der Lade gesprochen wurden und uns in Num. 10, 35. 36 aufbewahrt sind [4]); ferner die in Num. 21 erwähnten Liederfragmente, nämlich das Citat in Num. 21, 14b. 15 über die Grenzen Moabs und des Amoriterlandes [5]), in Vs. 17b—18 das Brunnenlied [6]) und in Vs. 27b—30 das Lied auf den Fall Hesbons [7]). Das Lied auf den Durchzug durchs rote Meer in Ex. 15, 1—18 ist, wie man aus seinem Inhalte ersieht, in Kanaan gedichtet, kann aber doch eine weitere Ausführung echt mosaischer Worte sein, wie sie uns in Vs. 21 erhalten sind [8]). Die übrigen poetischen Stücke des Pentateuchs sind gleichfalls alle in Kanaan verfasst, ohne dass es doch möglich

wäre, darin einen Kern, der in die mosaische Periode zurückreichte, ausfindig zu machen [9]).

4) Die in Num. 10, 35. 36 angeführten Worte sind uns in dem vor-deuteronomischen Geschichtswerk (JE) überliefert und gehören zu seiner Erzählung von Vs. 29 an. Die beim Aufbruch der Lade gesprochenen Worte lauten (Vs. 35): „Mache dich auf, Jahve! damit deine Feinde zerstieben und deine Widersacher vor dir fliehen!". Und wenn sie den Lagerplatz erreichte, sprach Moses: „Kehre wieder, Jahve, zu den Zehntausendmal Tausenden Israels!". In jedem Fall stammen diese Verse aus den Tagen, als die Bundeslade, das alte Kriegssymbol, mit in den Krieg zog. Wie lange das gewährt hat, wissen wir nicht. Zuletzt finden wir es erwähnt in 2. Sam. 11, 11. Die Symbolik ist in unsern Versen sehr stark, so dass die Lade nicht blos als die Wohnstätte Jahve's erscheint, sondern mit Jahve identificiert wird. Man ziehe daraus keine verkehrte Folgerungen betreffs des religiösen Standpunktes Mosis. Ein echter Semit steigt sehr leicht vom Symbol zu dem was dadurch abgebildet wird empor. Wohl aber werden wir in eine Zeit versetzt, wo diese Symbolik noch recht lebendig war. Diese „Signalworte" (Delitzsch) sind offenbar sehr alt und können recht gut aus Mosis Zeit datieren.

5) Num. 21, 14 b. 15 ist sehr fragmentarisch. Das Citat lautet:

> „Waheb in Supha und die Bachthäler, den Arnon,
> und den Abhang der Bachthäler, der sich bis zur Lage von Ar erstreckt
> und sich an die Grenze Moabs lehnt."

So undeutlich auch für uns diese Anführung an und für sich ist, so klar ist der Zweck des Citats. Der Erzähler berichtet, dass Israel über den Arnon zog und hebt die grosse Bedeutung davon hervor durch den Hinweis, dass sie damit aus dem Gebiet der Amoriter in das der Moabiter übergingen; „denn der Arnon, sagt er, bildet die Grenze Moabs zwischen den Moabitern und den Amoritern" (Vs. 13). Dies letztere nun erhärtet er mit einem Citat. Vs. 14 a lässt uns zugleich die Quelle erkennen, aus der dieser Schreiber aus dem achten Jahrhundert seine Anführungen schöpfte (ausgenommen Vs. 27 b—30 wegen

Vs. 27 a), nämlich *das Buch der Kriege Jahve's* *). Siehe darüber Näheres in § 6.

6) Das *Brunnenlied* in Num. 21, 17 b. 18 lautet also:

„Quelle auf, o Brunnen! singt ihm zu!
Brunnen, den Fürsten gruben, den die Edelsten des Volkes aushöhlten
mit dem Scepter, mit ihren Stäben!".

Die Erzählung bringt dies Lied in Zusammenhang mit der Ankunft Israels in der moabitischen Stadt Beër, nachdem sie den Arnon überschritten hatten. Wenn es nicht hier stünde, würde man es nicht wohl hiermit in Verbindung bringen. Es scheint viel eher ein Lied zu sein, welches beim Finden eines Brunnens gesungen wurde, ein freudiges Ereignis von grösster Wichtigkeit für Nomaden (Ernst Meyer, *Poet. Nation. Litt., S. 50*). Wellhausen hat es, mehr in Übereinstimmung mit dem Context, als Bezug habend auf die Eroberung der Stadt Beër durch Israeliten erklärt. (Nachtr. S. 343.) Allein der Inhalt des Fragmentes selbst lässt uns nicht daran denken.

7) In Num. 21, 27 b—30 ist uns *das Lied auf den Fall Hesbon's* bewahrt. Ist schon der Text aller dieser Citate nicht sicher, so ist hier Vs. 30 gewiss verderbt. Der Inhalt lautet folgendermassen:

Vs. 27 b: „Kommt nach Hesbon!
Aufgebaut und befestigt werde die Stadt Sihon's!
Vs. 28: Ja ein Feuer ging aus von Hesbon,
eine Flamme von der Stadt Sihons;
die verzehrte Ar Moab,
die Bewohner der Anhöhen des Arnon.
Vs. 29: Weh dir, Moab!
Du bist verloren, Volk des Kamos!
Er liess seine Söhne Flüchtlinge werden,
seine Töchter Gefangene Sihons, des Königs der Amoriter.

---

*) In der *Academy vom 22. Oct., 1892, No. 1068, p. 365 sq.* hat Prof. A. H. Sayce vorgeschlagen *Zahab* anstatt *Waheb* zu lesen. Zahab liegt in Edom (cf. Dtn. 1, 1; Gen. 36, 39). Überdies will er anders übersetzen: „Darum wird gesagt in einem (oder dem) Buch: Die Kriege Jahve's waren zu Zahab in Suph". Doch diese Exegese, die auch schon vor Sayce von andern vorgetragen war und die „das Buch der Kriege Jahve's" ausmerzen will, ist fast von niemand angenommen worden.

Vs. 30: Wir beschossen sie, verloren war Hesbon bis Dibon;
wir verwüsteten bis Nophah, mit Feuer (?) . . . . . . bis Medeba.“

Die Worte „mit Feuer“ in Vs. 30 beruhen auf einer Lesart der LXX (siehe unten); im Text steht אֲשֶׁר. Der Zweck, weshalb dies Lied der „Spruchdichter“ (Vs. 27) angeführt wurde, ist deutlich. Der Schreiber will damit darthun, dass Hesbon von den Israeliten nicht aus den Händen der Moabiter, sondern der Amoriter erobert ist. „Denn, sagt er (Vs. 26), Hesbon war die [Haupt]stadt des Königs der Amoriter Sihon. Dieser hatte nämlich mit dem früheren König der Moabiter Krieg geführt und ihm sein ganzes Land bis an den Arnon entrissen.“ Und dann folgt als Beleg das alte Lied, worin diese Eroberung durch Sihon besungen wird.

Ed. Meyer (*Z. A. W. 1881, S. 130 f.*) meint, dies Citat sei an falscher Stelle angebracht; es habe ursprünglich einen Sieg (nicht Sihons, des Königs der Amoriter, sondern) Israels über Moab besungen und der Elohist, welcher das Gedicht nicht verstand, habe durch Einschiebung der Worte לְסִיחוֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי in Vs. 29 b das Lied auf Ereignisse aus der mosaischen Zeit anwendbar gemacht. Man sehe die Widerlegung dieser Ansicht bei Kuenen (*H. C. O.*[2] *I, § 13 n. 13*). Und was die Textänderungen Meyer's betrifft, so geht es nicht an, in Vs. 29 b die Worte: „Sihon's des Königs der Amoriter“ zu streichen, sie passen vollkommen gut in das Gedicht und Meyer's Emendation ist hier allzu tendenziös. Anders steht es mit seinem Vorschlag, Vs. 30 lieber nach dem Text der LXX zu lesen mit Ausnahme des letzten Wortes *Μωάβ*, wofür er מֵידְבָה aus dem masorethischen Text beizubehalten wünscht. In der That gibt die LXX einen bessern Sinn. Man verbessere den Text darum also: וְנִינָם אבד חשבון עד דיבן וְנָשִׁים עוד נָפְחוּ אש על מידבה, nach der LXX: *καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπολεῖται ᾿Εσεβὼν ἕως Δαιβών, καὶ αἱ γυναῖκες [αὐτῶν] ἔτι προσεξέκαυσαν πῦρ ἐπὶ Μωάβ.* Damit sind die eigentlich unübersetzbaren Worte וַנִּירָם und וַנַּשִּׁים aus dem Text verschwunden und das unbekannte *Nophah* durch das Zeitwort נָפְחוּ ersetzt. (Siehe näheres in *Z. A. W. 1885, S. 36 ff.*)

Wir verwerfen also die Meinung Meyer's, dass der im Lied

genannte Sihon ein späterer König von Moab gewesen sei. Hesbon hiess nach der Eroberung durch den König der Amoriter „die Stadt Sihons“ und der Dichter fordert seine Zeitgenossen auf, die noch halb verwüstete Stadt wieder aufzubauen. Vs. 28 a ist dann (prosaisch genau ausgedrückt) anachronistisch; denn als die Stadt verbrannt wurde, war sie noch im Besitz der Moabiter. Offenbar war aber „Stadt Sihon's“ ein feststehender Name geworden, gleich wie später „Stadt Davids“. Auch Stade, *Gesch. d. V. Isr. I, S. 521* stimmt mit Meyer überein und hält das Lied für einen Siegesgesang, welcher von Nord-Israel bei einer Eroberung Hesbons in einem der Kriege zwischen Israel und Moab unter der Dynastie Omri's gesungen wurde. Über die Citate in Num. 21 kann man noch nachlesen, was weiland Prof. Delitzsch in Luthardt's *Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1882* schrieb unter dem Titel: *Urmosaisches im Pentateuch.*

8) Ex. 15, 1 b—18 enthält ein Lied, das Moses und den Kindern Israels nach ihrem Durchzug durchs rote Meer in den Mund gelegt wird. Aus zweierlei Gründen kann dieser schöne Psalm nicht authentisch sein, 1) um seines Inhalts 2) um des Zusammenhangs willen. 1) Die Ansiedelung in Kanaan wird nicht vorher verkündigt, sondern durchgehends vorausgesetzt (Vs. 13. 16. 17). Die Worte „das Heiligtum des Herrn, das deine Hände bereitet haben“ in Vs. 17 b kann man mit Wellhausen für einen jüngeren Zusatz halten, dann würde vom Tempel keine Rede sein; damit wäre aber das hohe Alter noch nicht gesichert. 2) Das Stück ist offenbar eingeschoben. In Vs. 20 u. 21 lesen wir den eigentlichen Bericht des Erzählers, dass nämlich Mirjam an der Spitze der Frauen mit Pauken und im Reigen sang:

„Singt Jahve ein Lied, denn hoch erhaben ist er;
Rosse und Reiter hat er ins Meer gestürzt.“

Das Lied ist wohl eine weitere Ausführung (vielleicht echt mosaischer) Worte, wie sie uns in Vs. 21 aufbewahrt sind. Dass es interpoliert sei, ist wahrscheinlicher als anzunehmen, Vs. 1 a müsse dem Jahvisten zugeschrieben werden und dieser selbst habe das Lied aufgenommen oder ursprünglich ein kürzeres Lied gehabt, das durch ein weiter ausgeführtes ersetzt worden sei. Ewald, Dillmann und Delitzsch wollen das ursprünglich

Mosaische in Vs. 1b—3 wiederfinden und Driver (*Introd.*[2] *p. 27*) will die spätere Erweiterung nur auf die letzten Verse beschränken. An und für sich spricht nichts gegen den mosaischen Ursprung von Vs. 1b—3; allein der Zusammenhang macht es nicht wahrscheinlich. Das Lied im Ganzen ist allem Anschein nach ein Passahsang nach Anleitung echt mosaischer Worte, wie sie uns z. B. in Vs. 21 erhalten sind (vergl. Jes. 30, 29). Cheyne, *The Psalter, p. 31,* der alle Psalmen für nachexilisch hält (ausser Ps. 18), glaubt, es sei kein Grund vorhanden, dieses Lied vor das Exil anzusetzen. Es ist schwer zu entscheiden, wann dies Lied in die Erzählung eingeschaltet wurde; doch lässt sich kein zwingendes Argument gegen die Annahme einer Interpolation bereits vor dem Exil anführen. Über das Vorhandensein vorexilischer Psalmen siehe *Th. St. 1892, S. 60—63* (gegen Cheyne).

Das Citat von Vs. 2 in Jes. 12, 2 und Ps. 118, 14 darf man schwerlich als Beweis für das hohe Alter anführen, besonders nicht, wenn man bedenkt, dass Ps. 118 ein sehr junges Gedicht, vielleicht aus der makkabäischen Zeit ist, und Jes. 12 ein Psalm, der seinerseits wohl in das Buch Jesaia eingeschoben ist.

9) Aus den im Text genannten Gründen übergehen wir in diesem Zusammenhang *das Lied und den Segen Mosis* (Dtn. 32 und 33). Der *Segen Jacobs* enthält ältere Elemente als die Gedichte in Dtn. 32 und 33. Aber doch gehen diese nicht weiter hinauf als bis in die Richterperiode. Die *Sprüche Bileams* sind uns hauptsächlich in zwei Lesarten aufbewahrt (von J. in Num. 24 und von E. in Num. 23). Allein obgleich wir dadurch eine doppelte Überlieferung von sicherlich alten Sprüchen besitzen, ist es doch nicht möglich, daraus mit Gewissheit solche Worte herauszuschälen, die auf den Zeitraum zurückgeführt werden können, worin uns die geschichtliche Erzählung von Num. 22 versetzt. Siehe weiter § 16.

§ 2.

Litterarische Producte aus der Richterzeit.

Aus der Heldenzeit der israelitischen Volksgeschichte kann man *a priori* schwerlich andere litterarische Producte als dichterische Erzeugnisse erwarten [1]. Die Geschichte dieser so genannten Richterperiode, deren Dauer wahrscheinlich auf zwei oder drei Jahrhunderte angesetzt werden muss [2], kennen wir aus Nachrichten, deren älteste Aufzeichnung erst in das neunte Jahrhundert zurückreicht. Doch nehmen die Erzählungen von den Stammhelden in diesem Zeitraum ihren Ursprung [3] und aus diesen Tagen sind uns Gedichte aufbewahrt, die auf gleichzeitige Ereignisse Bezug haben oder auf damalige Zustände anspielen. In erster Linie muss hier ein historisches Denkmal von grossem Wert genannt werden, *das Deboralied* (Jdc. 5), ein Gedicht, das auch aus litterarischem Gesichtspunkt des höchsten Preises würdig ist [4].

1) Schon die Analogie mit dergleichen Perioden in der Geschichte andrer Völker, aber auch dasjenige, was wir aus dem A. T. selbst über diesen Zeitraum wissen, lässt uns an einen Culturzustand denken, worin für ein einigermassen erwachtes litterarisches Leben kein Platz ist; doch bahnt eine solche Periode den Weg dazu. Und alles, was wir erwarten können, sind dichterische Stücke.

2) Nach 1. Reg. 6, 1 fällt der Auszug aus Ägypten ins Jahr 1495 v. Chr., die Ansiedelung in Kanaan deshalb ins Jahr 1455. Von da bis auf Saul (1060) wären es also 395 Jahre. Allein man wird den Auszug viel später ansetzen und die Dauer der Richterperiode auf 2 oder 3 Jahrhunderte abkürzen müssen. Dafür sprechen Gründe im A. T. selbst. Siehe Kuenen, *Godsd. v. Isr., I, S. 168 ff.*

Diese Dauer dadurch zu bestimmen, dass man eine Chronologie der Richterzeit aufstellt, wäre wohl ein hoffnungsloses Be-

ginnen. Verschiedene Gelehrte in früherer und späterer Zeit u. a. J. Coccejus und der holländische Dichter Hier. van Alphen haben daran ihre Kraft versucht. Aber man vergesse nicht, dass ein späteres Geschlecht die alten *Stammhelden* zu *Richtern über Israel* gemacht hat. Das Vorbild der *Suffeten* bei den Phöniciern (die uns durch die Römer bekannt sind) und der hebräische Sprachgebrauch, der zwischen *richten* und *regieren* wenig Unterschied macht (denn שפט bedeutet beides, auch in vielen Psalmen) gaben Anlass dazu. Vergl. Reuss, *Gesch. d. H. S. A. T.*[1] *§ 96, S. 112 ff.* Das chronologische System in unserm jetzigen Richterbuch beruht auf 1. Reg. 6, 1, wo der Zeitraum zwischen dem Auszug und dem Tempelbau auf 480 Jahre angegeben ist d. i. auf 12 Geschlechter (12×40). Vor den sechs grossen Richtern (Othniel, Ehud, Barak, Gideon, Jephtha, Simson) kommen Moses und Josua und nach ihnen Eli, Samuel, Saul, David. (Cornill, *Einl.*[2] *S. 98 ff.*)

3) Die Erzählungen von den Stammhelden sind ursprünglich gewiss sowohl in Liedern als in Prosa überliefert. Aber nur die in gebundener Rede können unverändert auf uns gekommen sein. Der Stoff der Erzählungen rührt also allerdings wohl aus dieser Periode her, dagegen die älteste Aufzeichnung, die ersten Anfänge der Historiographie, setzen wir später an. Bloss die poetischen Bestandteile in den Simsonerzählungen können z. B. auf diese Periode zurückgeführt werden (das Rätsel in Jdc. 14, 14a, der Spruch in 16, 16), allein Gewissheit besteht hiefür nicht.

4) Das Lied in Jdc. 5, 2—31 a nennt man das *Deboralied.* Wenn man damit ausdrücken will, es sei von dieser Prophetin gedichtet, so ist das nicht richtig. Zur Verteidigung dieser Ansicht beruft man sich auf Vs. 1 und Vs. 7 b. Aber Vs. 1 sagt bloss, dass Debora dies Lied *sang* und zwar mit Barak ben Abinoam. Auf Grund von Vs. 1 müsste man Barak auch am Dichterruhm teilnehmen lassen, gleich wie er seinen Kriegsruhm mit ihr geteilt hat. Dazu kommt, dass eine solche Überschrift doch niemals mehr besagen kann, als dass ein späterer Autor in der Geschichtserzählung ihr dies Gedicht zugeschrieben habe. Von mehr Gewicht ist die Berufung auf Vs. 7 b, welchen man also übersetzt: „Bis dass ich, Debora, aufstand, aufstand als eine Mutter in Israel“. Aber dieser Vers würde eine Ausnahme

machen; im Gedicht wird zu ihr und von ihr gesprochen. Das zweimal vorkommende שַׁקַּמְתִּי muss man darum als eine alte Schreibweise für die 2. Person fem. sing. halten, welche noch oft im masoretischen Text vorkommt. Diese Auflösung der Schwierigkeit ist einfacher als die von Budde, der Vs. 7b als eine Glosse streichen will, die von Jemand eingetragen sei, um dadurch das Lied Debora in den Mund zu legen. (*Die Bücher Ri. u. Sam., Giessen 1890, S. 103*).

Allein, hat man auch mit Unrecht dies Gedicht Debora zuerkannt, so bleibt es doch ein wichtiges historisches Denkmal, geschrieben unter dem frischen Eindruck der stattgehabten Ereignisse. Es schildert uns einen bedeutsamen Sieg von einigen nordisraelitischen Stämmen in Verbindung mit einigen aus der Mitte des Landes unter Anführung Baraks, des Stammhelden von Issachar, und Debora's, der Prophetin, errungen über Sisera, der an der Spitze verschiedener kanaanitischer Könige „zu Thaanach an den Wassern von Megiddo“ stritt (Vs. 19). Für höchst wichtig müssen Zeitgenossen und Nachkommen diese Schlacht gehalten haben, weil das Lied, welches diese Überwindung verherrlichte, so ganz auf uns gekommen ist. Für unsere Kenntnis dieses Zeitraums ist es von unschätzbarem Wert, weil wir dadurch einen Blick auf die Ereignisse werfen können, ohne durch die Brille später lebender Autoren zu schauen, welche die ältere Geschichte im Gewand ihrer Zeit beschrieben. So bleibt es u. a. höchst merkwürdig, dass die westlichen und östlichen Stämme an diesem Entscheidungskampfe keinen Anteil nahmen und dass die südlichen, auch Juda, nicht einmal genannt werden.

In Jdc. 4 ist uns ein anderer Bericht über diese Thatsachen erhalten, welcher in manchen wichtigen Punkten abweicht. Ein Commentar zu dem Lied, was einige darin gesehen haben, will er an und für sich nicht sein (vergl. § 6 Anm. 2). Er scheint wohl selbständig entstanden zu sein, wenngleich einige Abschnitte offenbar nicht unabhängig vom Lied sind. Die Differenzpunkte, von denen wir noch einige nennen werden, findet man ausser in den Commentaren bei Reuss, *Gesch. d. A. T.*[1], *S. 119* und bei Cornill, *Einl.*[2], *S. 93* erwähnt. Voraus sei bemerkt, dass man bei jeder Verschiedenheit, die nicht auszugleichen ist, dem älteren Gedicht wird den Vorzug geben müssen.

So hat man mit dem Lied den Hauptfeind in Sisera zu suchen und darf denselben nicht mit Jdc. 4 zum Feldhauptmann des Königs Jabin machen. So hat man mit C. 5 Barak und Debora zum Stamm Issachar zu rechnen (5, 15) und darf nicht Barak zum Stammhelden von Naphthali machen (4, 6) oder Debora's Wohnplatz ins Gebirg Ephraim bei Bethel setzen (4, 5); denn dies beruht höchst wahrscheinlich auf einer Verwechslung mit Debora, der Amme Rebekka's (Gen. 35, 8). Aber so weiss auch das Lied nichts von dem *verräterischen* Mord Jael's an Sisera (5, 24 ff.) und es muss daher diese tapfere Keniterin *) von dem Schandfleck gereinigt werden, den der Verfasser von Jdc. 4, 11 ff. gegen seinen Willen (denn er wollte damit keinen Tadel aussprechen) ihr angehängt hat. Capitel 4 ist keine Erzählung aus einem Guss; in geographischer Beziehung ist es auch verwirrt. Es ist nur dann gut zu verstehen, wenn man annimmt, dass zwei Geschichten, eine von Jabin und eine andere von Sisera handelnd, mit einander verschmolzen sind. (Cornill, *Einl.*[2], *S. 94 f.*) Diese zwei Geschichten lassen sich jetzt nicht mehr auseinander nehmen, aber die erwähnte Hypothese ist die einzige, die alles erklärt. Wahrscheinlich besitzen wir also darin Überreste der alten Jabingeschichte, die den von Sebulon und Naphthali unter Anführung Baraks aus Kedesch-Naphthali über Jabin, den König von Hazor erfochtenen Sieg berichtete, und haben wir in Jos. 11 eine jüngere Umarbeitung zu sehen, worin u. a. auch dieser Triumph zweier Stämme zu einem Sieg von ganz Israel gemacht ist. Die Gleichheit der Namen der beiden Barak gab Anlass zu der Verwirrung **).

Wie man sieht, halten wir mit fast allen Auslegern an der historischen Erklärung von Jdc. 5 fest und verwerfen also die

---

*) Jael wird „das Weib hebers, des Keniters" in Cap. 5, 24 genannt. Cornill (*Einl.*[2], *S. 94 ff.*) will mit A. Müller diese „erzprosaischen" Worte die den Parallelismus stören, als eine „eben so späte als wohlfeile Glosse" entschieden streichen. Deshalb verdient aber der Bericht in Kap. 4, 17 doch wohl Glauben.

**) Eine andere Möglichkeit ist, dass sich beide Erzählungen auf dasselbe Ereignis beziehen, dass jedoch die eine Überlieferung den Sieg (und zwar über *Jabin*) einem Helden aus Naphthali zuschrieb, indess die andere ihn zu Issachar rechnete und zugleich *Sisera* mehr in den Vordergrund stellte, der vielleicht als General von dem ägyptischen Oberherrn Jabin zur Hilfe geschickt war. Sisera würde dann = *Ses Ra* (Diener des Gottes Ra) sein (Conder, *Tell Amarna Tablets, p. 6*).

mythologische, welche u. a. Dr. Ignaz Goldziher (*Der Mythos bei den Hebräern, Leipzig 1876, S. 308*) auch auf dieses Stück wie auf andere Erzählungen aus Israels Heldenzeit anwenden will. Goldziher ist der Meinung, nicht, dass einige mythologische Züge sich an diese Erzählung angeheftet haben, was sehr viele Ausleger anerkennen, sondern dass der Grundstock mythologisch sei, und dass dagegen die nationale und politische Tendenz sich erst später hier angesetzt habe. Für seine Ansicht bezüglich Jdc. 5 stützt er sich vornehmlich auf die Bedeutung der Namen: Barak = Blitz, Debora = Biene und Jael = Steinbock. Aber falls die von uns vertretene Analyse von Jdc. 4 richtig ist, so kennt Israels Überlieferung bereits zwei Barak, einen aus Issaschar und einen aus Naphthali, was uns nicht verwundern darf, weil unter den Phöniciern, in deren Nähe sie wohnten *), dieser Name sehr gebräuchlich war. In dem noch immer lesenswerten Aufsatz von Prof. J. C. Matthes, *Th. T. 1877, S. 188 ff. u. 241 ff.*, durch Goldziher's Buch veranlasst und betitelt: *Mythen in het O. T.* steht deshalb auch nicht mit Unrecht (S. 213): „Ist er (nämlich Barak) mythisch, dann ist die Möglichkeit vorhanden, dass z. B. auch die ganze barkinische Familie zu Carthago, Hamilkar und Hannibal mit eingeschlossen, in Naturerscheinungen aufgelöst werden muss". Wir sind darum der historischen Erklärung zugethan und haben dabei u. a. Leopold von Ranke auf unserer Seite, der Jdc. 5 „eine historische Reliquie ersten Ranges" genannt hat.

Doch genug über den Inhalt. Auch von litterarischem Gesichtspunkt aus ist dies Stück hoch anzuschlagen und lässt uns bedauern, dass offenbar viel Köstliches aus dem Altertum verloren gegangen ist. Im Ganzen ist es glücklicher Weise gut zu verstehen. Doch sind einige Stellen sehr dunkel, gewiss auch infolge von Textcorruption. Es muss zur Lyrik gerechnet werden, wiewohl es durch lebendige Beschreibung beinah ein Epos im Kleinen ist. Vor unsern Augen wird der traurige Zustand des Volkes geschildert; wir nehmen an der Freude teil, da, von Jahve entboten, Retter auftreten, Entrüstung regt der Dichter in uns auf, da trotz dringender Bitten nur wenige Stämme zum

*) In Num. 26, 23 wird ein Geschlecht aus dem Stamm Issaschar „das punische" genannt, wahrscheinlich = das phönicische. Es fand also auch wohl Vermischung statt.

Kampfe kommen; vor allem die Schlacht, die Flucht der Überwundenen und der Tod Sisera's sind lebendig gezeichnet. Besonders der Vorgang in Jaels Zelt (Vs. 24 ff.) ist plastisch dargestellt und ein Meisterstück der Ironie ist die Schilderung der Verzweiflung der Frauen in Sisera's Harem, die gewiss auf einen Sieg ihres Herrn gehofft hatten. Dann aber gewinnt das Lyrische wieder die Oberhand und so schliesst das Gedicht: „So müssen zu Grunde gehen alle deine Feinde, Jahve! Aber die ihn lieb haben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht *)".

Neben dem historischen Lied Jdc. 5 können wir mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Parabel auf die Zeit der Richter zurückführen [5]). Die *Fabel Jothams* (Jdc. 9, 8—15), worin die Bäume des Waldes einen König begehren, muss besonders um ihres Inhaltes willen in die Tage vor dem Königtum oder wenigstens in die ersten Zeiten, als Israel unter einer Königsherrschaft vereinigt war, gesetzt werden [6]).

5) Fabeln sind besonders im Morgenland seit den ältesten Zeiten allgemein verbreitet gewesen. Auch Israel hat sicher eine solche Litteratur gehabt, viel reichhaltiger und älter als uns überliefert ist. Es ist ein Glück, dass uns diese schöne und sinnreiche Fabel, von Jotham auf dem Berge Garizim vorgetragen, erhalten ist.

6) Unsere Fabel ist in das belangreiche neunte Kapitel der *Richter,* das zu den ältesten Überresten der Historiographie gehört, eingeflochten. Nachdem Abimelech einen Bund mit den Sichemiten geschlossen hat, um König zu werden, ermordet er alle seine Brüder, 70 an der Zahl; nur der jüngste, Jotham, entkam. Dieser stellt sich auf die Höhe des Berges Garizim und warnt die Bewohner von Sichem durch die Erzählung der Fabel, an die er selbst die Anwendung knüpft (Vs. 16 ff.); darnach flüchtet er sich nach Beer.

*) Vgl. Ps. 19, 6. Die Kraft der Vergleichung geht in dieser Übersetzung einigermassen verloren, weil in unserer Sprache *Sonne* weiblich ist. Bei den Semiten, Römern und Griechen ist *Sonne* männlich und sie kennen nur einen Sonnengott, keine Sonnengöttin.

„Der Gipfel des Berges Garizim" (Vs. 7) ist ein Bergplateau, das als steile etwa 800 Fuss hohe Felswand nach dem Thale von Sichem zu abfällt. Dieser Platz ist für eine Ansprache wenig geeignet. Man vermutet darum, dass der Erzähler an die Terasse denkt, welche sich auf dem Wege zwischen Garizim und Sichem befindet, wo ein Felsvorsprung von 3 Meter im Durchmesser hervorragt; von da sieht man unmittelbar auf die Stadt und von da aus konnte Jotham verstanden werden. Bertheau, *Kurzgef. Exeg. Hdb. z. A. T., Richter u. Ruth, 2. Aufl., Leipzig 1883, S. 166.*

Es wird nicht gesagt und ist um der Anwendung willen auch nicht wahrscheinlich, dass Jotham diese Fabel selbst erfunden habe. Er erinnert an eine wahrscheinlich bekannte Fabel mit Bezugnahme auf seine Umstände; daher kommt es, dass die Anwendung nicht ganz aus dem Text genommen ist. Die Haupttendenz ist, das Königtum sei nur eine Last und bloss leichtfertige Leute, die nichts zu verlieren haben, verlangen darnach, um es zum Nachteil anderer zu missbrauchen. Dies Urteil über das Königtum passt gerade in die Zeit der Richterperiode oder höchstens in die ersten Tage des Königtums, als noch nicht jedermann mit dieser Neuerung zufrieden war. Es drückt aus, was die Nomaden denken, trotzig auf ihre Freiheit, abgeschreckt durch das Vorbild aller der kleinen Könige, die über die Kanaaniter regierten. Auch die Sprache, obwohl ohne archaistisches Gepräge, hindert uns nicht, dies Stück zu den ältesten uns erhaltenen zu zählen.

Man achte darauf, dass hier kein religiöser Grund gegen die Einführung der königlichen Gewalt angeführt wird. Daraus darf man aber nicht mit Reuss schliessen (*Gesch. d. A. T.*[1], *S. 123*): „Damit ist aber zugleich alles das wunderliche Gerede von Gideons religiöser Scheu (Jdc. 8, 23), neben Jahve's Regiment ein menschliches aufzurichten, abgethan". Denn jede sociale Überzeugung hat im Altertum notwendig ihre religiöse Kehrseite. Man kannte keine Trennung von Kirche und Staat und selbst von den Dingen des täglichen Lebens glaubte man, dass sie nach der Unterweisung der Gottheit geschehen (Jes. 28, 26).

Abgesehen von einem Siegeslied und einer Parabel können mit grosser Wahrscheinlichkeit einige Sprüche, welche uns in Gen. 49 Vs. 3—27 erhalten sind, in diese Periode gesetzt werden. Der Name *Segen Jacobs* für dies Gedicht entspricht durchaus nicht seinem Inhalt. Im vollen Sinn des Wortes passt der Name allein auf die zu Juda und Joseph gesprochenen Worte (Vs. 8—12, Vs. 22—26), während Simeon und Levi sogar verflucht werden (Vs. 5—7) [7]. In seiner gegenwärtigen Form datiert das Ganze wohl aus der Königszeit und muss man selbst bis nach Salomo heruntergehen [8]. Der Verfasser des Stückes hat jedoch ältere Sprüche, worin die Schicksale und der Charakter der Stämme Israels ihren Ausdruck fanden, zu einem Ganzen vereinigt; einzelne davon müssen bestimmt in die Richterperiode gesetzt werden [9].

7) Gen. 49 ist kein Kapitel aus einem Stück. Nach der kritischen Analyse werden Vs. 1—27 dem Jahvisten zugeschrieben, Vs. 28 dem Redactor oder Verfasser des Pentateuchs als Ganzem und in Vs. 29—33 findet man (bis auf einige Worte in Vs. 33) die Erzählung von Jacobs Segen nach der Fassung des Priestercodex (P) wieder. Man sehe u. a. E. Kautzsch und A. Socin, *Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1891* oder die neue Bibelübersetzung unter Redaction von Prof. Kautzsch, *Die Heil. Schrift d. A. T., Freiburg i. B. 1890.*

Unser Gedicht verdankt seinen unrichtigen Namen *Segen Jacobs* wohl dem Umstande, dass man, gewohnt den Pentateuch als ein Werk aus einem Guss zu lesen, Vs. 28b darauf bezog. Man wird sich nach einer mehr allgemeinen und umfassenderen Benennung umsehen müssen und könnte es entweder mit Prof. Land (*Disputatio de carmine Jacobi, Lugd. Bat. 1857*) das Lied oder Gedicht Jacobs oder noch richtiger *das Vermächtnis Jacobs* nennen.

8) Der Jahvist, der das Gedicht entweder schon als Ganzes vorfand oder es selbst zu einem Ganzen vereinigte, hat in der That uns damit erzählen wollen, dass Jacob auf seinem Sterbebett die zukünftigen Schicksale seiner Söhne und ihrer Stämme

verkündigt habe. Auf alle mögliche Weise hat man die Wahrscheinlichkeit darzuthun gesucht, dass diese Worte buchstäblich so aufgezeichnet worden seien. Einige nehmen an, Joseph habe sofort nach seines Vaters Tod alles niedergeschrieben. Andere, weniger unwahrscheinlich, jeder Stammvater habe seinen Spruch genau behalten und, als die erste Trauer vorüber war, seien sie bald darauf zusammengekommen, um diese merkwürdigen Worte für die Nachkommen auf Schrift zu bringen. (Siehe Dillmann's *Comm. Genesis*[4], *Leipzig 1882, S. 431 ff.*) Auf traditionellem Standpunkt will man dann zur Prophetie rechnen, was man besser unter die Rubrik *clairvoyance* brächte. Die Prophetie, so wie wir sie aus den authentischen Stücken des A. T.'s selbst kennen, wurzelt in der Gegenwart des Sprechers und verkündigt die ewigen Grundsätze des göttlichen Ratschlusses und deren Anwendung auf die nächsten Ereignisse, oft mit einer Aussicht auf die ferne Zukunft. Hier jedoch schaut der Vater Jacob ein einzelnes, mitten herausgerissenes Stück der israelitischen Volksgeschichte voraus, beinah ohne Anknüpfungspunkt an die Gegenwart des Redenden, wenn man von der Schandthat Rubens absieht.

So wie das Gedicht uns jetzt vorliegt, weisen ihm viele Ausleger (z. B. Kuenen, *H. C. O.*[2] *I, § 13 n. 16,* Cornill, *Einl.*[2], *S. 68*) seine Stelle in der salomonischen Zeit an. Dillmann (*Comm. Gen.*) setzt es ganz in die Richterzeit. Cornill spricht ein Argument unumwunden aus, das u. E. die Pferde hinter den Wagen spannt, wenn er sagt: „Auch der Segen als Ganzes könnte nicht älter sein als das nationale Königtum Davids, welches erst die Stämme zu einem Volke vereinigte". Die schwer zu lösende Frage nach Israels nationaler Einheit vor dem Königtum wird mit aus solchen Stücken Licht empfangen müssen und darum ist es am geratensten, dies Argument bei Seite zu lassen. Ich würde sogar nicht all zu viel Nachdruck auf das gelegt wissen wollen, was Kuenen schrieb: „Wie man auch den schwierigen Vers 10 auffasse, so kann doch der Spruch über Juda Vs. 9—12 kaum vor David geschrieben sein. Und würde Joseph „der Gekrönte unter seinen Brüdern" genannt sein (Vs. 26), bevor aus seiner Mitte ein König hervorgegangen oder m. a. W. das ephraimitische Reich gegründet war?" Das grösste Gewicht wird man für die Zeitbestimmung auf den Umstand

legen müssen, dass Juda und Joseph so über alles Mass und so ausführlich gesegnet werden. Dies deutet auf das Königtum über „das Haus Josephs“ und auf das Reich Juda unter der davidischen Dynastie. In zweiter Linie kann dann noch darauf hingewiesen werden, dass Joseph „der Gekrönte unter seinen Brüdern“ heisst und Vs. 23 wahrscheinlich auf die Einfälle der Syrer von Damaskus sich bezieht, und weiterhin können noch andere Züge hervorgehoben werden, die auf die Periode nach der Teilung des Reiches führen. Alsdann ist es auch wahrscheinlich, dass der Segen über Juda in seiner gegenwärtigen Form wohl zum jüngsten gehört, wenn auch Dillmann darin Recht hat, dass mit שֵׁבֶט und מְחֹקֵק in Vs. 10 nicht notwendig auf das Königtum angespielt werde. Endlich kommt für die Zeitbestimmung noch in Betracht, dass der *Segen Mosis* (Deut. 33) von unserm Gedicht abhängig ist.

9) Zuerst hat E. Renan (*Hist. gén. des Langues Sémitiques, Paris, 1. ed. 1855, 2. ed. 1858, S. 111 ff.*) die Ansicht geäussert, die später von Dr. J. P. N. Land (o. c.) näher entwickelt ist, dass hier Sprüche, welche aus verschiedenen Zeiten herrühren, an einander gereiht seien. Ganz in die Zeit der Richter passen z. B. der Fluch über Simeon und Levi (Vs. 5—7), der Spruch über Issachar (Vs. 14. 15)*) und die Charakteristik von Dan (Vs. 16. 17). Aber auch in den andern Sprüchen können Elemente vorhanden sein, die in dies hohe Altertum zurückreichen. Es ist z. B. sehr gut möglich, dass bereits in der Zeit der Richter der sittliche Verfall des Stammes Ruben in die Augen fiel und er schon damals anfing seine Bedeutung für Israel zu verlieren (vgl. Jdc. 5, 15 f. Deut. 33, 6), und dass gegen das Ende dieser Periode, als in der Person Simsons ein Richter aus Dan aufstand, um gegen die Philister Krieg zu führen, auch Juda aus seiner Absonderung hervortrat und grossartige Erwartungen für seine Suprematie in der Zukunft weckte,

---

*) Bezüglich der Übersetzung und Exegese verweise ich auf Kautzsch-Socin, *Die Genesis* u. s. w. und auf die verschiedenen Commentare. Nur das sei bemerkt, dass in Vs. 14 vielleicht besser גֵּרִם (= גֵּרִים) mit dem samaritanischen Text zu vocalisieren sei, statt גָּרֶם (knochig?) im masorethischen Text. Man übersetze dann: „Issachar ist ein Lastesel der Fremden“, was mit Vs. 15b vollkommen im Parallelismus steht (Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 360*).

gerade weil Ruben durch den Missbrauch seiner Hegemonie sich dieses Ranges unwürdig machte. Dass der Spruch über Benjamin (Vs. 27) auf das Königtum Sauls sich beziehen solle, ist unwahrscheinlich. Ausser Saul und Jonathan war auch Ehud ein Benjaminit und der Stamm stand allzeit im Ruf grosser kriegerischer Tüchtigkeit (Jdc. 5, 14. Siehe ferner die Stellen in verschiedenen Commentaren).

Doch genug über den Inhalt. Die Form ist entsprechend dem Inhalt meist kurz und kernig, so wie diese Sprüche im Mund des Volkes im Schwange gehen, vielfach mit Wortspielen auf die Namen. Die Sprache ist altertümlich und die Worte nicht alltäglich. Will man das Gedicht recht verstehen, so muss man es aufmerksam studieren und zwischen den Zeilen lesen können. Hier spiegelt sich ein Stück Volksgeschichte ab. Selbst wenn man diese Sprüche für die „ipsissima verba Jacobi" halten wollte, wird man doch bedenken müssen, dass sie sich nicht soviele Jahrhunderte lang im Munde des Volkes erhalten haben würden, wenn sie sich nicht auf die späteren Zustände hätten anwenden lassen.

Nach allem, was mitgeteilt ist, wird man es leicht begreiflich finden, dass uns die Ansicht von Mr. Cope Whitehouse (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, 3. Nov. 1885 u. 1. Dec.*) sehr unwahrscheinlich vorkommt, der Segen Jacobs beziehe sich auf den Wohnsitz der Stämme in Gosen zur Zeit des Höhepunktes ihres Glückes in Ägypten. Die merkwürdigste Übereinstimmung, die er nachweist, ist wohl die zwischen den Namen Issachar und Saqqara.

---

§ 3.

Litterarische Producte aus der Zeit David's und Salomo's.

Eine streng historische Forschung kann allerdings dem Jahrhundert David's und Salomo's bei weitem nicht das litterarische Leben zuschreiben, wie man von traditionellem Standpunkt aus gewöhnt ist; dennoch aber bleibt diese Periode auch in der Geschichte der Litteratur Israels äusserst wichtig. Die neue Ordnung der Dinge, die veränderten Zustände infolge der Einführung des Königtums haben zwar nicht sofort einen solchen Umschwung hervorgerufen, wie spätere Geschlechter denselben sich dachten; jedoch die grosse Bedeutung davon haben sie sehr gut erfasst und in ihrer Idealzeichnung zum Ausdruck gebracht [1]).

Nur ganz wenige Stücke können mit einiger Sicherheit David und Salomo beigelegt werden. *Psalmen David's* lassen sich nicht bestimmt nachweisen [2]); wohl aber können seinem dichterischen Talent sehr wahrscheinlich zugeschrieben werden das schöne *„Bogenlied"* (d. i. die Elegie auf Saul und Jonathan 2. Sam. 1, 19—27) aus dem wir sowohl Davids dichterische Anlage wie sein edles Herz kennen lernen [3]) und das *Trauerlied auf Abner* 2. Sam. 3, 33b. 34a [4]).

1) Warum auf streng historischem Standpunkt die Ernte in dieser Periode so kärglich ausfallen muss, wird grossen Teils schon aus Anmerkung 2 erhellen. Allein wenn auch nicht viele Stücke auf dieses Jahrhundert zurückgeführt werden können, so muss doch sein Einfluss auch für das litterarische Leben gross gewesen sein. Durch das Königtum, dessen dauernde Gründung sich eigentlich erst von David herschreibt, ward Israel ein starker und ruhiger Staat, und das ist doch eine der ersten Bedingungen für litterarische Entwicklung. Die Wohlfahrt nahm durch

glücklich geführte Kriege und das dadurch gewonnene Selbstvertrauen zu; später auch dadurch, dass Salomo seinem Volke den Weg zum ausländischen Handel zeigte, wenn er ihm auch nicht gerade Anteil an dem Handelsgewinn der benachbarten Phönicier verschaffte. Durch den Handel und die Anknüpfung von Beziehungen zu den fremden Völkern hat sich der Gesichtskreis erweitert. Man beginnt sich rings umzuschauen und zu fragen: in welcher Beziehung stehen wir zu den fremden Völkern? Ethnologische und genealogische Traditionen werden gesammelt, verglichen und so die alten Erzählungen bereichert. Nimmt man dazu die Thatsache, dass die Propheten (Gad, Nathan) deren Bedeutung für die Geschichtschreibung aus § 5 erhellen wird, mit dem Königtum in enge Verbindung treten und bleiben, so wird man begreifen, dass wohl nicht ohne Grund in der Vorstellung der Späteren die Bedeutung des davidisch-salomonischen Zeitalters idealisiert wurde.

2) *Psalmen David's* lassen sich nicht bestimmt nachweisen. Mit dieser These erklären wir uns gegen die überlieferte Erklärung der 73 Überschriften unseres Psalters: לְדָוִד. Zuerst verwarf, so weit uns bekannt ist, Theodor von Mopsuestia die Psalmüberschriften. Dass mit denselben im Altertum sehr frei umgesprungen wurde, ergiebt sich aus einer Vergleichung mit der LXX und der nationalen Bibel der Syrer, der Peschito. Über diesen Punkt siehe: W. Rob. Smith, *The O. T. in the Jew. Ch.*[2], *p. 188 ff.* und Kuenen, *H. C. O.*[1] *III, § 138, n. 13*). Will man an der Echtheit und an der Erklärung der Worte לְדָוִד = „von David verfasst“ festhalten, so kann man dreierlei Wege einschlagen. 1) Man nimmt an, Davids Gedichte seien von ihm selbst aufgezeichnet und auch von Anfang an mit einer Überschrift versehen worden und beruft sich hiefür auf den Gebrauch bei den Arabern, bei welchen die Kaçiden Überschriften bekommen, die sogar die Überlieferer des Gedichtes bis auf den Autor aufzählen (z. B. Keil, *Einl. ins A. T., § 111 Anm. 9—14*). Aber man bedenke, dass in den historischen Büchern des A. T.'s bloss von einer mündlichen Überlieferung dieser davidischen Gedichte die Rede ist und dass uns zwar historische Gesänge in Liederbüchern (z. B. im *Sepher hajjaschār* und im *Sepher milchamôth Jahve*) erhalten sind, dagegen von einer liturgischen Sammlung die vorexilische Geschichte nichts weiss. Auch hat

die Vergleichung mit arabischen Kaçiden gar keinen Wert, nachdem Kenner der arabischen Poesie wie Nöldeke (siehe bei Kuenen *§ 139, n. 2a*) und Ahlwardt erklärt haben, diese Überschriften beweisen nichts für die Echtheit der Lieder; sie seien von spätern Grammatikern 1½ Jahrhunderte nach der Abfassung hinzugefügt worden, vielfach auch um junge Gedichte unter einem alten Namen in Umlauf zu bringen. 2) Man könnte voraussetzen, die nachexilischen Sammler der verschiedenen in unserm Psalter vereinigten Psalmgruppen hätten eine Untersuchung angestellt. Allein abgesehen davon, dass dies eine reine Hypothese ohne Grund ist, so hat man auch alle Ursache, in diesem vorausgesetzten Fall gegen die historisch-kritische Methode einer solchen Untersuchung misstrauisch zu sein. 3) Eine andere Möglichkeit ist, dass eine „davidische“ Sammlung existiert habe, so genannt, weil darin auch (mit Recht oder Unrecht) David zugeschriebene Lieder gestanden haben, und dass, als diese Lieder in die fünf jetzt vorhandenen Psalmbücher zerstreut wurden, jedes Gedicht für sich diese Überschrift erhalten habe. Dies hat in der That die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Und wenn man auch nicht bestimmt sagen kann, der oder jener Psalm ist wegen seiner Überschrift von David, so kann man doch erklären, unter den 73 David beigelegten Psalmen können auch solche sein, die ganz oder teilweise von David herrühren.

Aber nun sei doch bemerkt, dass לדוד eigentlich nicht mehr bedeutet, als dass die eine oder andere Beziehung zwischen dieser Sammlung und David bestehe; *davidisch* würde also eine Übersetzung dieser Worte sein, die sich wegen ihrer Allgemeinheit anempfiehlt. Doch warum könnte dann *davidisch* nicht, wie so viele andere Überschriften, auf die Form, auf die Musik, auf die Art und Weise des Vortrags gehen? Die älteste Nachricht über David in dieser Hinsicht steht Am. 6, 5. 6. Daraus ersehen wir, dass er in Amos Tagen als Sänger und Harfenspieler bekannt war. Man darf hieraus nicht den Schluss ziehen, dass er nach Amos bloss weltliche Lieder gesungen habe (cf. Cheyne *The Ps., p. 192*), wohl aber dass er nicht in erster Linie als liturgischer Dichter gepriesen wurde. Unmöglich kann man hier etwas Sicheres aufstellen; es kann sein, dass Form und Inhalt zusammengedacht werden müssen, so dass die ursprüngliche

davidische Sammlung, von der die meisten noch in Ps. 3—41 übrig sind, sowohl wegen ihrer Form so genannt wurde als auch, weil Ausdrücke und selbst grössere Stücke der Gedichte David's darin auf uns gekommen sind (*Th. St. 1892, S. 60 ff.*).

Es wird nun klar sein, warum wir so vorsichtig wie möglich in den Text gesetzt haben: Psalmen Davids lassen sich nicht nachweisen. Cheyne (*o. c., S. 190*) hat mit Recht gesagt, das Aufspüren davidischer Psalmen, wie es Ewald gethan, der 14 solcher entdeckt zu haben meinte, beruhe nicht auf einem gesunden kritischen Princip. Man sei mit unserm armseligen Resultat zufrieden und bedenke, dass wir mit dem vorausgesetzten davidischen Ursprung wahrlich die köstlichen Lieder selbst nicht verlieren. Auch verhehle man sich nicht, dass uns gerade die Stücke mit dem allgemeinsten Inhalt aufbewahrt sind, weil sie sich am besten für die nachexilische jüdische Gemeinde eigneten, und dass wir deshalb so wenig Anknüpfungspunkte haben, um sie für den einen oder andern Vorfall in Davids Leben zu vindicieren.

Eine Ausnahme könnte man vielleicht noch machen und ist auch oft gemacht worden, nämlich mit Ps. 18, weil derselbe auch in einem historischen Buch (2. Sam. 22) vorkommt. Es handelt sich hier nicht um die Frage: Kann man den Inhalt David in den Mund legen? sondern: hat der Umstand, dass sich Ps. 18 auch im Buch Samuel findet, Beweiskraft für den davidischen Ursprung? und dann muss die Antwort entschieden nein lauten. Gerade die Stellung macht es sehr wahrscheinlich, dass der 18. Ps. aus einem Psalmbuch hier eingeschaltet ist; denn der Inhalt des Liedes passt nicht in den Zusammenhang. Aus denselben Gründen dürfen auch die *„letzten Worte Davids“* (2. Sam. 23, 1—7) ihrer Stellung wegen ihm nicht zugewiesen werden. (Vergl. Cornill, *Einl.²*, *S. 119 ff.*)

3) *„Das Bogenlied“* (2. Sam. 1, 19—27) lässt uns David's Dichterruhm als wohl begründet erscheinen. „Die Authentie des Liedes zu leugnen liegt auch nicht der Schatten eines Grundes vor“ (Cornill, *Einl.², S. 119*). Lässt schon der vielfach beschädigte Text das hohe Alter vermuten, so bestätigt der Inhalt dies durchaus. Die Darstellung der Ereignisse ist lebendig und anschaulich; vollkommen deutlich nennt der Autor Personen und

Ort, und macht dadurch den Eindruck, den Ereignissen nahe zu stehen. Es ist „ein rührendes Zeugnis adeliger Gesinnung und schöner Rednergabe, würdig der Homeriden und viel älter als sie". (Reuss, *Gesch. d. A. T.*[1] *§ 146, S. 174.*) Ein Ehrendenkmal für Saul ist es, der wirklich viel für Israel gethan hat, aber auch für David, der, hochherzig genug, auch Saul's Verdiensten seine Anerkennung nicht versagte. Darum wusste auch Max Duncker (*Gesch. d. Altert. II*[5], *Leipzig 1878, S. 113*) in seiner Beschreibung des Lebens David's, die mehr einer Anklageschrift als einer unparteiischen Geschichte gleicht, keinen andern Ausweg, als das Gedicht für unecht zu erklären. Jedoch musste er zugeben, dass es aus dieser Periode stamme; wir aber, die wir David nicht beschuldigen, sondern kennen lernen wollen, haben keine Ursache, ihm dies schöne Gedicht abzusprechen. Es ist fürwahr David, der Vs. 26 ausruft:

> „Es ist mir leid um dich, mein Bruder Jonathan: wie warst du mir so hold;
> „Deine Liebe war mir wundersamer denn Frauenliebe".

Der sonderbare Name „*Bogenlied*" beruht auf dem sicher verderbten Vers 18, der zugleich anzeigt, dass es dem *Sepher hajjaschar* entnommen ist. Unmöglich kann das Wort קשת dies bedeuten. Wenigstens müsste dann שִׁירַת־הַקֶּשֶׁת oder zum allermindesten הַקֶּשֶׁת stehen. Ewald nahm es = dem Aramäischen קְשֹׁט (Prv. 22, 21; Dan. 4, 34) im Sinn von *recht, genau*; allein dies Wort bedeutet *in Wahrheit, nach Wahrheit.* Wellhausen (*Text d. Bb. Sam. 1872, S. 151*) und S. R. Driver (*Notes on the Hebr. Text of the B. of Samuel, Oxford 1890, S. 180 ff.*) wollen das Wort streichen. Vs. 6 und Vs. 18 können auf gleicher Zeile neben einander in zwei Columnen gestanden haben und nun kann am Rande eine Correctur für das in Vs. 6 nicht passende Wort פרשים angebracht sein, welches ein Leser in בעלי־קשת (nach 1. Sam. 31, 3) verändern wollte; unglücklicher Weise aber hat sich das Wort בעלי in Vs. 6 und קשת in Vs. 18 verirrt. „Auf diese Weise wäre beiden Versen geholfen". (Wellh. o. c.)

4) Auch das kleine Trauerlied auf Sauls Feldhauptmann Abner, 2. Sam. 3, 33 b. 34 a, kann sehr gut von demselben David herstammen, der so edelmütig über seinen Verfolger, den König Saul, urteilte. Nur eine zu weit getriebene Reaction gegen

frühere Verwechselung von Idealzeichnung und wirklicher Geschichte kann hierin Unaufrichtigkeit finden. Wer David schwarz machen will anstatt ihn kennen zu lernen, der kann zwischen den Zeilen von C. 3 gemeinen Verrat lesen, ein unbefangenes Auge dagegen wird das nicht darin suchen.

Noch eine Bemerkung. Man darf nicht aus diesen zwei Liedern, weil ihnen das religiöse Element abgeht, folgern, David könne keine religiösen Gedichte verfasst haben (Cornill, *Einl.*[2], *S. 214*). Es wäre sogar sehr unwahrscheinlich, dass dieser treue, feurige und dichterisch beanlagte Jahvediener niemals sein Herz in religiösen Liedern ausgeschüttet habe.

Will man Salomo und seine Bedeutung für die Geschichte seines Volkes recht verstehen, so muss man wohl unterscheiden zwischen der Idealzeichnung der jüngern Geschichtschreiber, die sich an seinem Reichtum und seiner Weisheit fast die Augen blind schauten, und dem Urteil seiner Zeitgenossen, welches man noch in unsern biblischen Büchern zwischen den Zeilen lesen kann [5]). Und so muss man andererseits auf die geschichtlichen Berichte über Salomo's Anteil an der Entwickelung der Litteratur mehr geben, als auf die Meinung späterer jüdischer Gelehrten, die Bücher und Gedichte, welche um Jahrhunderte jünger sind, ihm zugeschrieben haben [6]). Doch ist es nicht Sache einer unparteiischen historischen Forschung, dies alles ins Reich der Fabeln zu verweisen, sondern den wirklichen geschichtlichen Grund dafür aufzufinden [7]). Ist es dann auch nicht sicher auszumachen, welches Gedicht oder welcher Spruch von dem weisen König herstammt, — ein authentisches Wort von ihm ist doch sehr wahrscheinlich auf uns gekommen, nämlich der Spruch, mit dem er den Tempel einweihte, 1. Reg. 8, 12. 13 [8]).

5) In späteren Tagen, als die Zustände der Erniedrigung vor allem durch Assur, Ägypten und Babylon einen solchen schreienden Widerspruch zur davidisch-salomonischen Zeit bildeten,

blickte man mit einem Gefühl des Heimweh's auf die glanzreiche Periode zurück. Sogar Männer von der Bedeutung eines Jesaia und Micha haben erwartet, Jahve werde durch einen zweiten David sein Volk retten und glücklich machen. Es ist ein schöner Zug in der menschlichen Natur, bei Verstorbenen lieber die Fehler als die Tugenden zu vergessen. Und so geht es auch in der Geschichte der Völker. Die Erinnerung an Salomo's Reichtum und Macht, gepaart mit seiner Weisheit, lebte fort, während die Schattenseiten seiner Regierung in Vergessenheit begraben wurden. Der Autor der Bücher der Könige schrieb ungefähr 600 v. Chr. Damals ist das Buch seinem wesentlichen Inhalt nach wohl fertig gewesen, wenngleich die Endredaction nach dem Exil angesetzt werden muss. Offenbar gehört er zu denen, welche Salomo's Regierung idealisierten. Jedoch hat er in echt morgenländischer historischer Treue auch andere Berichte nicht geflissentlich verdunkelt. Auf dem Throne hielt sich Salomo erst nach einem Brudermord sicher (1. Reg. 1, 2); 1. Reg. 11 erzählt uns von seiner Abgötterei und zwischen den Zeilen aller Berichte lesen wir nur allzu deutlich, dass eigne Grösse und Macht bei Davids Sohn mehr in die Wagschale fielen als das Glück seiner Unterthanen. Im Innern war darum auch der Zustand des Reichs ein schlechter, unmittelbar nach seinem Tod entstand die unheilbare Spaltung in zwei Reiche. Es war noch dazu ein Prophet, Ahia von Silo, der Jerobeam salbte. Die Vermutung ist da fürwahr nicht ganz aus der Luft gegriffen, dass Ahia und seine strengen Geistesverwandten in Salomo nichts weniger als „einen Mann nach dem Herzen Jahve's“ sahen und dass diese Rigoristen nur sehr wenig auf den nach phönicischem Muster gebauten Tempel hielten.

6) Der Ruhm von Salomo's Weisheit ist im Laufe der Zeit immer grösser geworden, „fama crescit eundo“. Bei den späteren Juden ausserhalb der kanonischen Bücher des A. T. und bei den Muhammedanern ist er der Inbegriff aller nur denkbaren Weisheit geworden, eingeweiht in Zauberei und fähig mit den Tieren zu reden. Mit echt orientalischer Phantasie hat man das weiter ausgesponnen. Aber auch in unserm A. T.lichen Kanon haben wir Beweise zur Hand, dass sein Ruhm im Wachsen war. Als der Charakter der hebräischen Weisheit (Chokma) in der griechischen Periode eine Umbildung erfuhr und mehr von der

Philosophie im griechischen Sinn des Worts annahm, legte man den Inhalt des Buches *Prediger* auch ihm in den Mund. Sogar poetische Stücke, wie das *Hohelied*, das eher *gegen* als *von* Salomo gedichtet ist, und Psalmen, wie Ps. 72 und 127 *) sah man als Erzeugnisse seiner Muse an.

7) Wenn man nun genau wissen will, welchen wirklichen Anteil Salomo an der Litteratur seines Volkes genommen hat, so wird es am geratensten sein, auf den ältesten uns bewahrten Bericht 1. Reg. 5, 9—14 (luth. Übersetzung 4, 29—34) zurückzugehen und ihn in Zusammenhang mit andern in 1. Reg. niedergelegten Erzählungen zu betrachten. 1. Reg. 5, 9 ff. ist keine nüchterne historische Mitteilung, sondern schon eine Lobrede eines Mannes, der unter dem Einfluss der stets wachsenden Reputation steht. Dennoch verdient sein Urteil über die Art von Salomo's Weisheit gehört zu werden, weil es so stark von der späteren Anschauung abweicht. Er erzählt: Salomo „redete 3000 Sprüche und seiner Lieder waren 1005. Und er redete über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon an bis zum Ysop, der aus der Mauer hervorwächst. Auch redete er über die [vierfüssigen] Tiere und die Vögel, über das Gewürm und die Fische" **). Was ist damit gemeint? Sehr wahrscheinlich keine Naturkenntnis, sondern eine Vergleichung menschlicher Eigenschaften mit denjenigen der Tiere und Pflanzen und eine Anwendung der letzteren auf die ersteren. Prv. 30 (welches jedoch ausdrücklich nicht Salomo sondern Agur zugewiesen wird) sowie die Sprüchwörter bei den Arabern geben uns einen Begriff davon. Freytag, *Arabum Proverbia, III, 2. Teil, Bonn 1843* gibt S. 25—31 ein Inhaltsverzeichnis solcher dem Tier- und Pflanzenreich entlehnter arabischen Sprüchwörter.

---

*) Die Worte לִשְׁלֹמֹה in Ps. 72, 1 heissen nach dem Sinn der Schriftgelehrten doch wohl *von Salomo* gleichwie לְדָוִד *von David.* Die Übertragung der LXX *εἰς Σαλομών* kann nicht gebilligt werden. Man schrieb ihn wahrscheinlich Salomo zu, weil er mehr wie David ein Friedefürst war, und infolge der verkehrten Auslegung von „Sohn des Königs" in Vs. 1 (cf. Cheyne, *The Book of Ps., London 1888, S. 200*). Ps. 127 hielt man wohl für salomonisch, weil man bei dem Haus hauptsächlich an den Tempel dachte, vielleicht auch wegen לִידִידוֹ (Vs. 2), da Salomo in 2. Sam. 12, 25 Jedidja heisst.

**) Man achte auf das jedesmal wiederholte „er *redete*", nicht „er *schrieb*". Der Erzähler setzt also bloss mündliche Überlieferung der Sprüche Salomo's voraus.

Unser Buch der *Sprüche* kann der Verfasser der *Könige* (circa 600 v. Chr.) nicht im Auge gehabt haben. Denn 1) finden sich dergleichen Sprüche, von C. 30 abgesehen, nicht darin. 2) Zählt unser Buch im Ganzen bloss 541 *Maschals*, darunter noch mehr als 100 Dubletten. Und obschon 3000 und 1005 mehr oder weniger runde Zahlen sind, so sind sie doch zu sehr von 541 verschieden, als dass man daran denken könnte, der Schreiber oder Redactor der *Könige* habe dabei unser Buch der Sprüche im Sinne gehabt.

An und für sich ist es auch nicht wahrscheinlich, dass Salomo die *Sprüche* verfasst habe, selbst nicht die Teile davon, welche durch eine besondere Überschrift ihm zugeschrieben werden (C. 10, 1—22, 16; C. 25—29). Hier spricht nämlich kein König, sondern es wird über ihn gesprochen (14, 28. 35; 16, 10. 14. 15 u. s. w.) und offenbar ist es da das Volk selbst, das redet. Allerlei Ermahnungen, wie sie aus dem echt bürgerlichen Leben entspringen und darauf passen, finden sich darin, welche sich im Munde Salomo's etwas sonderbar ausnehmen würden; ebenso würde auch die durchgängige Voraussetzung der Monogamie in Salomo's Zeit sehr schlecht zu seinem Lebenswandel stimmen. (14, 1; 18, 22 u. s. w.) Aus 1. Reg. 3, 7 ff., Vs. 16 ff. (das Gebet um Weisheit und der erste Urteilsspruch) wissen wir zwar, dass des Königs Weisheit praktischer Natur war; und dass er geistreich war, lehrt uns C. 10, die Erzählung von der Königin von Saba. Doch zwischen dem was uns diese Berichte vermuten lassen, und dem was uns in den *Sprüchen* als salomonisch von den jüdischen Schriftgelehrten dargeboten wird, liegt ein beträchtlicher Abstand.

Doch muss, gerade auch wegen der Verschiedenheit der Auffassung wohl ein Grund für die spätere Anschauung in der Wirklichkeit vorhanden sein. Die Volksphantasie hat ja nicht nach einem berühmten Namen gesucht, sondern sich an eine glaubwürdige Tradition angeschlossen. Dr. J. Hooykaas (*Gesch. v. d. beoefening der wijsheid onder d. Hebr.*, *Leiden 1862, S. 116—118*) will Salomo's Anteil an der uns erhaltenen Spruchlitteratur auf die Form beschränken. Das ist hier vor allem nicht ohne Gewicht. Welches ist nämlich die Geschichte der Sprüche? Der Ursprung ist sicher Volksspruchwort. Dies hat aber keine bestimmte feste Form. Um litterarisches Product

zu werden, musste es eine dichterische Form, einen gewissen Rhythmus (besser als der sogenannte *parallelismus membrorum*) annehmen. Viele Sprüche bieten ihrem Inhalt nach bestimmt Volksgedanken dar, aber die Form ist von einem Autor, der sich mit dieser Art der Litteratur beschäftigte. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass Salomo in diesem Fach einer der ersten war. Dann lässt sich nichts gegen die Annahme einwenden, ein Wort, welches seinem Inhalt nach schwerlich von Salomo abstammen kann, habe doch von ihm seine Form empfangen; denn ein orientalischer Despot, wie Salomo, war wohl von der Wahrheit überzeugt: „quod licet Jovi, non licet bovi". Es kann auch sein, dass er solche Spruchsammler beschützte und ermutigte, wie uns z. B. die Überschrift von C. 25 meldet, dass Hiskia solche Arbeit unterstützte. Der Unterschied zwischen Salomo und Hiskia würde dann darin bestanden haben, dass Salomo einen wirksameren Anteil daran genommen hätte. Ein einzelner Spruch kann also allerdings wohl in seiner überlieferten Form von Salomo herrühren, von den 1005 Gedichten dagegen vermögen wir nicht eines als solches zu nennen; man müsste denn gerade dazu auch das rechnen wollen, was wir in der folgenden Anmerkung behandeln.

8) Der Ansprache Salomo's an das Volk bei der Einweihung des Tempels (1. Reg. 8, 14—21) geht ein *Weihspruch* (Vs. 12. 13) voraus, welcher in der LXX hinter Salomo's Gebet (Vs. 22—53) steht. Die Ansprache und das Gebet sind in deuteronomischem Stil gehalten und müssen folglich als eine freie Reproduction des deuteronomischen Geschichtschreibers (circa 600 v. Chr.) nach der Sitte der damaligen Zeit angesehen werden. Dagegen die Worte Vs. 12—13 weichen von dem Stil ab und machen sowohl im masorethischen als im griechischen Text den Eindruck einer Parallele zu Vs. 14—21. Die LXX vermeldet noch dabei, dass sie *ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς* aufgezeichnet seien (בְּסֵפֶר הַשִּׁיר, wahrscheinlich verschrieben für בְּסֵפֶר הַיָּשָׁר).

Wellhausen (Bleek's *Einl.*[4], *S. 236*) hat zuerst die Bedeutung dieses Fragmentes ins Licht gestellt und seitdem erblicken viele darin ein echt salomonisches Wort z. B. Cornill (*Einl.*[2], *S. 122 u. 313*). Der griechische Text hat eine Zeile mehr als der hebräische; im übrigen ist die Lesart des masorethischen Textes schöner und besser. Am ausführlichsten hat Cheyne,

Psalter, p. 212 hierüber gehandelt, welcher die ursprüngliche Lesart folgendermassen herstellt (vgl. Klostermann in seinem Commentar):

שֶׁמֶשׁ הֵכִין בַּשָּׁמַיִם יַהְוֶה
אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל
בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ
מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים׃

„Die Sonne stellte ans Himmelszelt Jahve,
Er [selbst aber] hat erklärt, im Dunkeln wolle er wohnen.
Nun habe ich ein Haus gebaut zur Wohnung für dich,
Eine Stätte zu deinem Wohnsitz für ewige Zeit“.

Die Antithese von Zeile 1 und 2 ist deutlich und die Anwendung dieser Wahrheit in Zeile 3 und 4 lässt nichts zu wünschen übrig. „Zu deinem Wohnsitz“ könnte auch übersetzt werden: „zu deinem Thron“, da ישב oft = יָשַׁב עַל כִּסֵּא ist.

Cheyne (*o. c., p. 213*) ist unschlüssig, ob er das Wort Salomo in den Mund legen soll, doch ist er dazu wohl geneigt. Man hat, sagt er, auch Ps. 127 ihm zugeschrieben, als ob er sich auf den Tempelbau beziehe und wir halten diese Meinung für falsch. Welche grössere Sicherheit haben wir jetzt dafür, dass dies Fragment mit Recht auf seinen Namen gesetzt ist? Wann „das Buch des Rechtschaffenen“ zusammengestellt wurde und ob es darin bereits Salomo zugeschrieben wurde, wissen wir nicht. — Nach unserer Ansicht ist der Hinweis auf Ps. 127 hier nicht am Platz. Dieser ist ja ein sehr junges Lied und die Überschrift noch jünger, aus der Zeit lange nach dem Exil, während der Weihspruch in einem Stück vorkommt, das ungefähr 600 v. Chr. geschrieben ist und laut der LXX aus einem ältern Liederbuch herübergenommen ist. Die Sammlung dieses Buches fällt wohl, wie wir später zu zeigen hoffen, in das 9. Jahrhundert v. Chr. Die Hauptfrage ist also, ob das Gedicht schon in jenem Buch den Namen Salomo's trug, oder ob dies der Autor von 1. Reg. 8 nur vorausgesetzt habe. Aber selbst in letzterem Fall ist es doch sehr wahrscheinlich ein Stück aus dem 11. oder 10. Jahrhundert v. Chr.

Andere als die genannten Stücke können nicht mit genügender Sicherheit in die davidisch-salomonische Zeit hinauf-

gerückt werden [9]. Die Entwicklung des Prophetismus in dieser Periode hat gewiss grosse Bedeutung für die Litteratur gehabt, ihr Einfluss offenbart sich jedoch erst später [10]. Wohl haben wir in 2. Sam. 9—20 („Familiengeschichte Davids") ein kostbares altes historisches Denkmal, allein daraus kann man nicht folgern, dass die schöne *Parabel Nathan's* (2. Sam. 12, 1—4) wirklich so von ihm gesprochen sei [11].

9) Es ist ein grosses Glück, dass die Früchte der jüngsten (priesterlichen) Historiographie in den Büchern der Chronik (circa 250 v. Chr.) die älteren in deuteronomischen Geist geschriebenen Geschichtsbücher nicht verdrängt haben. Denn der Autor der letzteren Werke hat uns köstliche Geschichten aus dem Altertum bewahrt. Allein wenn auch sein Werk, recht verstanden, d. h. des anachronistischen Gewandes seiner Zeit entkleidet, eine Geschichtsquelle von grosser Wichtigkeit ist, — authentische Stücke, Monumente des litterarischen Lebens aus dem Zeitraum, den er beschreibt, sind sehr wenige darin zu finden.

Weil es sich um ein Gedicht handelt, könnte man leicht auf die Meinung verfallen, das *Lied Hanna's* (1. Sam. 2, 1—10) stände auf der Grenze zwischen Richterperiode und der Zeit David's. Jedoch der ganze Geist und Ton des Gedichtes ist deuteronomisch. Kuenen (*H. C. O.² I, § 22, n. 8*) rechnet es zur vorexilischen deuteronomischen Periode, während es nach Cheyne (*Psalter, p. 57*) in die erste Zeit nach dem Exil gehört. Sichtbar ist es nicht vom Autor von 1. Sam. 1—3 selbst aufgenommen, sondern später interpoliert worden, da die Art und Weise, wie es an das Vorhergehende angeknüpft wird, im hebräischen und griechischen Text verschieden ist. Hanna ist, sagt Cheyne, gleich wie Sara, ein Typus Israel's und es ist die israelitische Gemeinde, nicht die Mutter Samuel's, die da singt. Dass Hanna dies Lied gesungen habe, nimmt man allein auf Autorität des Mannes hin an, der es hier (wahrscheinlich wegen Vs. 5b) eingeschaltet hat. Mit Cheyne können wir diese Autorität, im Hinblick auf den Inhalt, getrost verwerfen. Aber es dünkt uns wahrscheinlicher, mit Kuenen hierin ein vorexilisches Gedicht zu sehen wegen Vs. 10b „Er verleiht Stärke seinem Könige, erhebt das Horn seines Gesalbten".

10) Erst in einem folgenden Paragraph können wir über die Bedeutung der Propheten für die Litteratur handeln. Hier sei nur bemerkt, dass Reuss (*Gesch. d. A. T.*[1] *§ 177, S. 206*) ihre Bedeutung unterschätzt und zwar auf Grund der Thatsache, dass sich David mehr bei der Wahrsagerkunst der Priester Rat's erholte als bei dem Wort der Propheten.

11) 2. Sam. 9—20 gehören zusammen. Thenius (in seinem Commentar) meinte, C. 9, C. 10, 1—11, 1, C. 12, 26—31 daraus ausscheiden zu können. Aber Wellhausen (*Einl.*[4], *S. 224*) und Kuenen (*H. C. O.*[2], *I, § 22, n. 9*) zeigten, dass alle diese Capitel zusammen gehören. Es ist ein belangreiches Stück, in mancher Beziehung von den andern Nachrichten über David abweichend, weil dieser darin nicht verherrlicht wird. Budde (*Richt. u. Sam., S. 247 ff.*) glaubt, das Stück sei dem Verfasser von C. 8 bekannt gewesen und dieser habe aus C. 10 und 12 dasjenige entlehnt, was er für seinen Zweck gebrauchen konnte, im übrigen aber den Hauptinhalt der Familiengeschichte David's verworfen, „vermutlich als anstössig und seinem Namen nachteilig und [er hat] nur dasjenige daraus verwerthet, womit er seinen Schlusspanegyricus erweitern und heben konnte. Erst ein späterer Redactor trug den alten wohlerhaltenen Abschnitt nach und kennzeichnete ihn als Nachtrag durch Wiederholung des Verzeichnisses der Hofbeamten". (S. 254 f.) Siehe 2. Sam. 8, 16—18 und 20, 23—26.

Auf jeden Forscher macht diese Familiengeschichte den Eindruck, echt historisch zu sein. Der Erzähler ist vorzüglich orientiert über allerlei Details, die er sehr anschaulich vorzutragen weiss. Überdies ist die Darstellung weit von der späteren Idealisierung entfernt; fast alles, was wir von Davids Fehlern wissen, müssen wir hier suchen. Man könnte sich also wohl versucht fühlen, dieselbe einem Zeitgenossen Davids beizulegen; allein dann müsste man C. 18, 18 („bis auf diesen Tag") und ebenso C. 12, 20 („das Haus Jahve's") und die archäologische Notiz über die Manteltracht der Prinzessinnen in C. 13, 18 für jüngere Zusätze halten. Dahin geht z. B. das Urteil von A. Klostermann, *D. Büch. Sam. u. Kön., Nördlingen 1887, S. XXXII f.* Er weist sie Ahimaas ben Zadok zu, der 2. Sam. 15, 27 neben Jonathan ben Abjathar genannt wird. Er war also Augenzeuge vieler Ereignisse und hätte unter Salomo ge-

schrieben, als der Tempel noch nicht fertig war, wohl aber der Palast der Tochter Pharao's (1. Reg. 9, 25). Er ist vielleicht derselbe, der nach 1. Reg. 4, 15 zu den „Vögten" über die 12 Districte gehörte und mit einer Tochter Salomo's verheiratet war. Er soll sich als Verfasser dadurch verraten, dass er 2. Sam. 17, 17 von „Jonathan und Ahimaas" spreche, während er andere stets „Ahimaas und Jonathan" sagen lasse (2. Sam. 15, 26; 17, 20). Immerhin scheint es rätlich, bei dem wohlmotivierten und besonnenen Urteil Kuenen's stehen zu bleiben: „die Anschaulichkeit der Darstellung ist die Folge nicht einer eigenen Anschauung der Dinge, sondern der Gabe des Verfassers, sich in den Gemütszustand der handelnden Personen und auf den Schauplatz der Ereignisse zu versetzen. Doch eben darum darf er jener Zeit nicht allzufern gestanden haben oder er muss sonst über uralte Berichte zu verfügen gehabt haben, die er gleichwohl nicht herübernahm, sondern in seine eigne Form umgoss. Für diese Auffassung zeugt vielleicht der fliessende, nicht archaistische Stil." Möglicherweise war (und das kann das Wahre an Klostermann's Ansicht sein) der alte Bericht von der Hand Ahmiaas'.

Nicht historische Kritik, sondern Phantasie ist es, wenn Renan, *Hist. du Peuple d'Isr. II, Paris 1889, p. 69, n. 2* schreibt: „L'episode de Nathan et d'Urie (II Sam., Ch. XI, XII) parait inventé de toutes pièces", und wenn er diesen kühnen Ausspruch bloss scheinbar damit motiviert: „Les prophètes Gad et Nathan ont auprès du roi un rôle tout à fait secondaire, que, plus tard, les historiens de l'ecole prophétique cherchèrent à grossir". Dass Nathan gegen Ende des Lebens David's unterwürfig wurde und in Sachen der Thronfolge (1. Reg. 1, 22 ff.) eine zweideutige Rolle spielte, beweist doch nicht, dass er nicht in einem bessern Augenblick den Mut gehabt haben sollte, als Sprecher des gerechten Jahve dem Könige die Wahrheit zu sagen. Und dass in der übrigen Geschichte kein Prophet genannt wird, wo man das Eingreifen dieser Gottesmänner erwarten sollte (Reuss, *S. 206*), kann doch kaum ein ernstliches Argument genannt werden. Vorausgesetzt, das Auftreten von Propheten würde mehrmals erwähnt werden, würde dann nicht Renan gerade um so zuversichtlicher behaupten, dass die Geschichtschreiber

der prophetischen Schule später die Rolle ihrer Vorgänger „cherchèrent à grossir“?

Aber wenn wir auch die Begegnung zwischen David und Nathan als historische Thatsache betrachten, so haben wir doch keine Gewissheit, ob uns genau die Worte aufbewahrt sind, welche der Prophet unter vier Augen zum Könige sprach. Der Erzähler, der wahrscheinlich im neunten Jahrhundert lebte, hat diesen Vorfall in freier Weise mitgeteilt. Der Inhalt des Gleichnisses kann zur Überlieferung gehören, sicher aber ist es nicht. Man bedenke ferner, dass — wie rührend und schön auch die Parabel sein mag — ihre Moral tiefer steht als das prophetische Urteil über die Ehe in Gen. 2, 23—24. Davids Schuld ist, dass er, der so viele Frauen hatte und haben konnte als er nur wollte, seine Begehrlichkeit auch nach dem „einzigen Lamm“ eines weniger Bemittelten ausstreckte. Sicherlich ist dies auch schon auf polygamischen Standpunkt eine Greuelthat, vor allem wegen des damit verbundenen Mordes an Uria, aber sie ist noch nicht an dem sittlichen Massstab der Monogamie gemessen, wie ihn Gen. 2, 23 f. erkennen lässt und welchen der Herr selber als den Willen und die Absicht Gottes bestätigt (Matth. 19, 4 f.), jeder Mann soll seine eigne Frau und diese allein haben.

---

§ 4.

Der Stoff der ältesten Geschichtschreibung vor ihrer geordneten Aufzeichnung.

a) Die Volkserzählungen.

Über den Charakter der uns im *Pentateuch, Josua, Richter* und *Samuel* erhaltenen Volkserzählungen vor ihrer Aufzeichnung

können wir nur hypothetischer Weise sprechen. Doch beruhen verschiedene Hypothesen auf Thatsachen, die uns jetzt noch vorliegen und andere tragen das Gepräge grosser Wahrscheinlichkeit an sich.

So haben wir allen Grund zur Annahme, dass die lebende Sage im Munde des Volkes viel umfangreicher war, als die uns gegenwärtig bekannten Überreste, und dass sie mehr schwebend war, als sie jetzt erscheint [1]. Ferner können wir aus dem A. T. noch deutlich ersehen, wie die ältesten Geschichtserzählungen entstanden sind. Wir finden sie verknüpft mit dem einen oder andern heiligen Ort, Baum, Brunnen, Steinhaufen oder Grab. Wir treffen sie an in Verbindung mit Festen, nationalen oder localen Sitten und Gebräuchen oder in enger Beziehung zu Volks- oder Personennamen, Volksliedern, Sprüchwörtern oder Redensarten [2]. Ob daneben einige statistische Angaben, wie z. B. die über die Lagerplätze in der Wüste (Num. 33, 1—49) oder die über die Siege Josua's (Jos. 12, 7 ff.), die topographischen und statistischen Notizen üben die Stämme und Geschlechter in Jos. 15—19 und einige Genealogieen auf schriftlichen Documenten beruhen, lässt sich bei der Kenntnis, welche wir von der Entstehung der Bücher *Genesis—Samuel* haben, nicht mit Sicherheit ermitteln [3].

1) Zuerst sei bemerkt, dass wir auf geschichtlichem Boden stehen, wenn wir von mündlicher Überlieferung reden; das A. T. selbst lehrt uns dies: (Ex. 13, 8. 9. 14—16; Dtn. 6, 7. 20—25; 11, 19; Jdc. 5, 11; Joel. 1, 3 u. s. w.). Fragt man nun, wie sich die mündliche Tradition zur schriftlich überlieferten Geschichtserzählung verhält, so muss man wohl annehmen, dass die lebende Sage viel mehr umfasste als die litterarisch fixierte, die letztere demnach eine Auswahl aus der ersteren zu nennen sei. Im Munde des Volkes waren gewiss die Erzählungen im Norden verschieden von denen im Süden und ebenso traten im transjordanschen Gebiet wieder Geschichten anderer Art und anderen Inhalts in den Vordergrund. Die Wahl wurde durch die Herkunft des Autors, durch seine Vorliebe für den oder jenen

Stamm oder durch seine religiöse Anschauung und seinen litterarischen Geschmack bestimmt. Ebenso ist es nicht anders möglich, als dass vor der schriftlichen Fixierung auch der Inhalt mehr schwebend war und abhängig von der Person des jeweiligen Erzählers.

Wenngleich wir die Worte *Volkserzählung* und *Sage* promiscue gebrauchen, so möchten wir doch das erste Wort wegen seiner Neutralität etwas bevorzugen. Mit *Sage* verbindet man so gern den Begriff von ganz unzuverlässig, unglaubwürdig. Jedoch ist *Sage* an und für sich auch ein neutrales Wort und darf nicht, wie es im populären Sprachgebrauch geschieht, mit *Mythus* verwechselt werden. Allerdings nimmt die Sage bisweilen mythische Züge an, allerdings gehen Sage und Mythus oft in einander über und bildet (wenn auch nicht in Israel, so doch bei andern Völkern) der Mythus vielfach die Grundlage für manche Volkserzählung, so dass dann die historischen Bestandteile nur Zusätze sind; aber ihrem Wesen nach sind beide sehr verschieden. Wilh. Vatke hat den Unterschied sehr richtig wiedergegeben in seiner *Hist. Krit. Einl. in d. A. T., Bonn 1886, S. 211:* „Der Mythus ist Element des Glaubens, die Sage Element der Geschichte". Gerade weil die germanischen Sprachen kein Wort für Mythus besitzen und im Mittelalter *Saga* sowohl Sage als Mythus bedeutet, wie auch jetzt noch im populären Sprachgebrauch beide Worte für synonym gehalten werden, ist es „Sache der Wissenschaft beide zu scheiden, um einerseits den geschichtlichen Kern, andererseits die Glaubensanschauung der späteren Zeit zu gewinnen". Der Mythus drückt in Form einer Erzählung eine Theorie, eine Lehre aus. Er entstammt einer Periode, in der man das selbstbewusste Leben und Handeln des wahrnehmenden Subjects auch auf die Welt um uns übertrug. Charakteristisch ist darin ursprünglich, dass dem Unbewussten Bewusstsein beigelegt wird. Der Mythus ist also der Anfang des speculativen Denkens. Nitzsch (s. Vatke, *Einl., S. 211*) erklärt: „Der Mythus ist eine wahre, aber keine wirkliche Geschichte". — Die *Sage* ist die mündlich überlieferte Erzählung eines Ereignisses, im Altertum, besonders im Morgenland wohl viel stereotyper in ihrer Form als es bei uns möglich wäre, aber doch empfänglich für Erweiterung, Ausschmückung und Veränderung. Sie ist also der Anfang der Geschichte.

Hier ist nicht der Ort, uns darüber weiter zu verbreiten. Nur das sei noch bemerkt, dass — vorausgesetzt, dass man die populäre Auffassung von „lügenhaften Erzählungen“ aufgibt — nichts gegen die Annahme einzuwenden ist, die göttliche Offenbarung habe sich auch der Mythen und Sagen bedient, ebenso wie geschriebener Geschichten und aufgezeichneter Reden. Vgl. H. Schultz, *Alttest. Theol., 4. Aufl., Göttingen 1889, S. 17—28.*

Die Frage, ob sich im A. T. Mythen finden, abgesehen von den poetischen Büchern (z. B. in Hiob) wo sie grossenteils als Bildersprache angesehen werden können, ist von Goldziher (*D. Mythos bei d. Hebr.*, vgl. unsern § 2, Anm. 4) ausführlich behandelt. Vorher hatte Renan in seinen *Considérations sur le caractère général des peuples Sémitiques* (*Journal Asiatique 1859*) und in *La part des peuples Sémitiques dans l'histoire de la civilisation, Paris 1862* mit Feuer und Geschick den Satz verteidigt, von den Indogermanen unterschieden sich die Semiten auch dadurch, dass ihnen das mythenbildende Vermögen einfach abgehe. Später ist er von dieser Übertreibung zurückgekommen und mit Recht. Man denke nur an die assyrisch-babylonischen Mythen. Am Ende des vorigen Jahrhunderts ist diese Frage nach Mythen im A. T. bejahend beantwortet worden und ebenso in unserer Zeit von Männern wie Ewald, Tuch, Nöldeke, Tiele. Aber Goldziher hat die Sache zuerst systematisch und vollständig behandelt, wobei er alles frühere verwertete und sich besonders auf Steinthal stützte. Nach Goldziher sind die Hebräer mit einem Schatz von nomadischen Nachthimmelmythen aus der Wüste gekommen, haben in Kanaan noch eine Anzahl Sonnenmythen damit verbunden und haben zur Zeit der Richter und sogar noch nach der Teilung des Reichs diesen Schatz ziemlich rein erhalten, frei von jeder nationalen oder politischen Tendenz, welche sich erst später „an das uralte Material ansetzte“ (S. 345 ff.). Den mythischen Hintergrund vieler Sagen findet er vor allem in den Namen wieder, aber auch in einzelnen Zügen. Noah (= der Ruhende) ist die Abendsonne, aber Ham nimmt sein Kleid weg und dann ist er die Morgensonne (S. 151 ff., 307); Japhet ist entweder = der Schöne (יפה) oder der Ausbreitende (פתה) oder der Öffnende (פתח), jedenfalls aber ein Sonnenheld. Abram (= hoher Vater), Sarai (= Fürstin) sind Götter; Joseph (= Vermehrer, Fruchtbar-

macher) ist der Regen, ebenso wie seine Mutter Rachel (= Schaf) die Regenwolke ist, u. s. w. Adam und Edom sind etymologisch gleichbedeutend, „unzweifelhaft alte Bezeichnung des Sonnenhelden“. Selbst die rote Farbe Davids sowie seine schönen Augen und gutes Gesicht (1. Sam. 16, 12; 17, 42) sind „sicher der mythischen Beschreibung der glühenden Mittagsonne entnommen“. (S. 128). Denn, so versichert uns Goldziher: „wenn die Sonne zu Mittag in roter Glut am Mittelpunkt des Himmelsgewölbes erschien, da sagte der alte Mensch: Der Rote sieht jetzt mit vollkommnen Augen und scharfem Gesicht auf die Erde herab“. (S. 128).

Doch genug davon. In seiner ausführlichen und inhaltreichen Widerlegung der Anschauungen Goldziher's (*Th. St. 1877, S. 188 ff., 241 ff.*) hat Prof. Matthes u. a. mit Recht darauf hingewiesen, dass sich Goldziher beinah ausschliesslich auf die Etymologieen der Namen stützt, die oftmals hinken oder nicht zu erweisen sind; dass er aus der späteren poetischen Sprache viel zu viel abgeleitet hat; dass er vergisst, jeder Dichter sei selbst mehr oder minder ein Mythenbildner; dass er zur Vergleichung nicht Indogermanen und Rothäute, sondern viel eher die phönicischen Stücke hätte heranziehen sollen. Überdies ist die Jahveverehrung für die Richterzeit hinreichend dargethan, also eine solche mythenbildende Periode in Kanaan sehr unwahrscheinlich. Wenigstens hatte Israel damals seine mythenbildende Periode hinter sich. Aber auch an den Patriarchengeschichten kann man schwerlich aufzeigen, dass die nationale Tendenz sich an die mythische Grundlage „angesetzt“ habe; viel eher müsste man annehmen, dass sie diese Grundlage ganz verdrängt habe und letztere sich nur noch aus den Namen erraten lasse. Abgesehen von den noch zu nennenden Ausnahmen, halten wir an der historischen Grundlage der geschichtlichen Bücher fest. Mythische Namen (wie Barak u. s. w.) können zufällig sein oder mit einzelnen Zügen (wie wahrscheinlich bei Simsons Name und Geschichte) zur mythischen Ausschmückung gerechnet werden, welche sich an die Sage „angesetzt“ hat. Wenn Goldziher schreibt, dass mythische Bestandteile „als Trümmer eines nur fragmentarisch erhaltenen Mythenkreises an die Schilderung eines geschichtlichen Helden ansetzten, der ebenso wie der Sonnenheld gegen einen feindlichen Riesen zu kämpfen hat“, so scheint uns

allerdings die Anwendung dieses Satzes auf die Zeichnung von Davids Bild zu weit hergeholt; wohl aber drückt er damit unsere Meinung z. B. hinsichtlich Simsons Geschichte aus.

Bloss die Urgeschichte in Gen. 1—11 kann als mythisch in Betracht kommen. Darin ist als rein mythisch (d. h. als Lehre in der Form einer Erzählung) anzusehen, was uns in den beiden Schöpfungsgeschichten (Gen. 1—2, 4a und Gen. 2, 4b ff.) und dem, was damit zusammenhängt, erzählt wird. Das Übrige steht auf der Grenze zwischen Mythus und Sage, aber die Grundlage ist hauptsächlich Mythus d. i. Theorie. Vgl. la Saussaye, *Rel.-Gesch. I, S. 13—16.*

2) Dass die Patriarchengeschichten ursprünglich mit verschiedenen heiligen Orten eng zusammenhingen, kann man jetzt noch aus der Genesis ersehen. Jakob's Name war ursprünglich mit Bethel, Isaak's Name mit Beerseba und Abraham's Name mit Hebron verknüpft. Man kannte auch und sprach von der Tamariske Abrahams zu Beerseba (Gen. 21, 33), von der Eiche Debora's, der Klageeiche (Allôn Bachuth), in Gen. 35, 8 mit Rebekkas Amme, in Jdc. 4, 5 als Deborapalme mit der Prophetin in Verbindung gebracht. Vielleicht muss man 1. Sam. 10, 3 anstatt „Eiche Tabor“ auch „Debora-eiche“ lesen (vgl. Wellhausen, *Einl.*[4], *S. 188*). Die „Quelle des Rufers“ bei Lechi ward mit Simson in Zusammenhang gebracht (Jdc. 15, 19). Das Grab der Rahel konnte man zeigen (Gen. 35, 20), ebenso wie die Grabhöhle Machpela der Patriarchen (Gen. 23, 9 u. s. w.)*). Ein Steinhaufen im Jordan (Jos. 4, 9) oder im Thale Achôr (Jos. 7, 26) oder bei Aï (Jos. 8, 29) erinnerte an die Eroberung des Landes, während der Stein „Eben Haëzer“ zwischen Mizpa und Sen (1. Sam. 7, 12) oder der Steinhaufen über Absaloms Leiche (2. Sam. 18, 17), sowie die von ihm selbst errichtete Denksäule im Königsthal, als „Absaloms Denkmal“ bekannt (Vs. 18), dem Andenken späterer Ereignisse galten. Auch knüpfte man die Geschichte von Jerubbaäl oder Gideon gern an den Altar „Jahve Schalôm“ an, der zu Ophra der Abiësriter stand (Jdc. 6, 24).

Auch mit Festen werden wichtige Ereignisse in Verbindung

*) Von der Höhle Machpela redet jedoch nur der priesterliche Autor im Hexateuch.

gebracht. Man denke z. B. an das Passahfest und den Auszug aus Ägypten (Ex. 12 und par. Stellen) oder mit localen Sitten und Gebräuchen z. B. das Beweinen der Tochter Jephtha's (Jdc. 11, 40), mit Sprüchwörtern und Redensarten z. B. „Ist Saul auch unter den Propheten?" (1. Sam. 10, 12; 19, 24), oder man behielt eine That dadurch im Gedächtnis, dass man ein Lied, welches das Ereignis besang, auswendig lernte z. B. David's Trauergesang auf Saul und Jonathan (2. Sam. 1, 18, vgl. Jdc. 5, 11).

Diese Beispiele können leicht durch eine Menge anderer vermehrt werden. Aus ihnen folgern wir aber nicht, dass man mit all diesen Dingen die dabei erwähnten Thatsachen mit Recht in Beziehung gebracht habe, sondern dass man daraus die Art und Weise kennen lernen kann, wie die Erinnerung an grosse Thaten gewöhnlich lebendig erhalten wurde. Oft besang man grosse Männer oder berühmte Thaten in einem Lied. Dies brauchte nicht aufgeschrieben zu werden, man lernte es auswendig; Bursche und Mädchen lernten um die Wette schöne Gesänge und verherrlichten damit die festlichen Zusammenkünfte, besonders bei Heiligtümern. Derartiges wird uns berichtet von den Mädchen zu Silo in den Weinbergen (Jdc. 21, 19 ff.), von denen zu Gilead (Jdc. 11, 40) u. s. w. An den Quellen sang man von den צדקות יהוה, den Gerichtsthaten oder grossen Siegen Jahve's (Jdc. 5, 11). Auch durch Erzählungen pflanzte sich die Geschichte fort. Auf einem berühmten Platz stand hier ein unbehauener Stein, dort ein alter Baum, der Zeuge grosser Thaten gewesen war, oder in dessen Schatten, lebend oder tot, grosse Helden geruht hatten; anderswo erinnerte ein bedeutungsvoller Name an ein ruhmvolles Factum. Darnach gefragt erzählten die Alten den Jüngeren, was sie selbst durchlebt oder von ihren Vätern gehört hatten.

Doch liegt die Annahme nahe, dass der Name eines Baumes, Steines, Grabes u. s. w. oft auch umgekehrt Anlass gab, eine bekannte Person aus einer beliebten Erzählung damit in Zusammenhang zu bringen; man denke an die „Debora-eiche". Welches nun der wirkliche Zusammenhang ist, ja ob derselbe nicht ausschliesslich auf der Volksphantasie beruhe, ist vielfach schwer zu entscheiden. Bei dem grossen Wert, welchen die Semiten auf die Bedeutung der Namen legten, gaben besonders die Volks-

namen vielfach Anlass zu allerlei Wortspielen, die auf die Erzählung von grossem Einfluss waren; vgl. z. B. das Wortspiel mit Esau (= haarig), Seïr (= haarig) und Edom (= rot) in der Geschichte von Isaaks Söhnen, oder die Ableitung der Namen Moab und Ammon in Gen. 19, 37. 38. Um noch ein Beispiel anzuführen, so war der Zusammenhang zwischen dem Passah und dem Auszug aus Ägypten nicht immer so gewesen, wie ihn der priesterliche Autor des Pentateuchs Ex. 12, 1 ff. in einer Gesetzesvorschrift in Form einer Erzählung darstellt. In Kanaan feierte Israel im Frühjahr sein Massothfest, an welchem der grössere Teil des Volkes die ungesäuerten Brode als erste Frucht des Landbaues seinem Gott zum Opfer brachte; daneben glaubten aber andere, die mehr dem alten Hirtenleben getreu blieben, das Fest würdiger zu feiern, wenn sie die Erstlinge ihrer Heerden Jahve opferten. In diesen strengeren Kreisen erhielt sich zugleich auch die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten am meisten lebendig. Sie pflanzten die Überlieferung fort, ihr Führer habe, gerade um dieses Fest zu feiern, Pharao gebeten in die Wüste ziehen zu dürfen, und dessen Weigerung sowie Gottes starker Arm hätten schliesslich zur endgiltigen Befreiung, ja zur Begründung ihres nationalen Bestehens geführt. Dieser Gedanke ist zuerst in Israels zweite Gesetzgebung, in das Deuteronomium, aufgenommen und im jüngsten (Priester-)Gesetz am vollkommensten entwickelt. (Vergl. *De Joodsche feesten als hist. gedenkdagen* etc. in *Stemmen voor Waarheid en Vrede, 1884, S. 858—878.*)

3) Zum Beweis einer schriftlichen Aufzeichnung, die neben der mündlichen Überlieferung bestanden habe, beruft man sich gern auf das Verzeichnis der Stationen in der Wüste (Num. 33, 1—49), auf die Aufzählung der Siege Josuas (Jos. 12, 7 ff.) und auf die Notizen über die Geschlechter und Stämme in Jos. 15—19.

Mit Sicherheit können wir natürlich nicht feststellen, welche Quellen dem Autor (oder Bearbeiter) des Hexateuchs circa 400 v. Chr. zu Gebote standen. In der Hauptsache wissen wir nur, dass er die jüngste priesterliche Schrift mit den schon vorhandenen deuteronomischen und vordeuteronomischen Stücken vereinigt hat. Woher hatte er die Liste Num. 33, 1? Hat er sie selbst zusammengestellt? So urteilt Cornill (*Einl.*[2], *S. 85*). Kuenen

(*H. C. O.*[2] *I, § 16, n. 12*) meint, er habe sie vorgefunden und ein anderer habe sie vor ihm aus den verschiedenen Erzählungen im Pentateuch zusammengestellt. Dann erklärt es sich, warum er sie Moses zuschrieb. Man beachte, dass die Zahl der Haltstationen 42 beträgt; rechnet man davon *Raemses* (den Ausgangspunkt) ab, so sind es 41, und bedenkt man, dass in Vs. 10. 11 *Jam Suph* befremdet, so fragt es sich, ob hier nicht ein Versuch vorliege, für jedes der 40 Jahre in der Wüste eine Haltstation zu nennen.

Der deuteronomische Redactor des Buches Josua schrieb selbst Cap. 1 und 12 und arbeitete alles Dazwischenliegende für seinen Zweck um. Warum kann er das Verzeichnis in Cap. 12, 7 ff. nicht selbst aus den von ihm umgearbeiteten Quellen zusammengestellt haben? Was zwingt uns denn zur Annahme, dass er hier ein altes Verzeichnis, vielleicht von Josua selbst geschrieben, unverändert gab? So verhält es sich auch mit den Notizen des priesterlichen Redactors in Jos. 15—19. Will man für die drei genannten Stücke eine Ausnahme machen, so bedenke man, dass man dann zu einer unbeweisbaren Hypothese seine Zuflucht nehmen muss.

Auch Genealogieen sind, soweit sie alte Bestandteile enthalten und nicht späteres Machwerk sind, so frei behandelt und umgearbeitet, dass man dieselben als Beweis für schriftliche Aufzeichnung der ältesten Geschichte am besten ganz aus dem Spiel lässt. Man braucht bloss die parallelen Geschlechtsregister im Pentateuch genau mit einander zu vergleichen oder die Bücher der Chronik zu Rate zu ziehen, um zur Einsicht zu kommen, dass sie uns als Geschichtsquellen nur lehren können, welche Überzeugung über die Abstammung und Verwandtschaft der Volksstämme in der Periode herrschten, welcher das Stück angehört.

In den aufgezeichneten Erzählungen der ältesten Geschichte Israels fallen zwei charakteristische Züge ins Auge: Die religiöse Färbung und die nationale Tendenz. Israels Geschichte ist eine heilige Geschichte, sie will erzählen, was Jahve gethan hat, und stellt die Einheit des Volks nicht als

etwas allmählich gewordenes, sondern als ein von Anfang an bestehendes Factum dar [4]). Es ist eine wichtige aber zugleich schwierige Frage, ob und in welchem Masse beide Charakterzüge schon der mündlichen Tradition anhafteten. Jedenfalls wird man zwischen dem Standpunkt und der Auffassung der späteren Schreiber und der früheren Erzähler unterscheiden müssen. Der Einfluss der prophetischen Thätigkeit lässt sich in unsern A. T.lichen Geschichtsbüchern in religiöser Beziehung nicht verkennen und die Einheit Israels seit der Einführung des Königtums hat das frühere Stammbewusstsein sehr zurückgedrängt. Doch muss man annehmen, dass sowohl der religiöse als der nationale Charakter den Volkserzählungen vor ihrer Aufzeichnung nie ganz fremd waren [5]).

4) Die Alten hatten ganz andere Begriffe von der Aufgabe der Geschichtschreibung als wir. Die historische Wissenschaft im modernen Sinn des Wortes ist sehr jung. Die Alten schrieben keine Geschichte, um die Neugierde ihrer Leser zu befriedigen, sondern um zu lehren und zu ermahnen. So auch in Israel. Seine Historiographie hat eine ganz bestimmte Tendenz. Sie will uns lehren, was Jahve für sein Volk gethan hat und was er mit der Erwählung dieses Volkes bezweckte. Das grosse Thema des ganzen Hexateuchs, Jahve's Erwählung des Volkes Israel und die Verpflanzung desselben ins gelobte Land, liegt auch jedem der Teile, aus welchen das Geschichtswerk compiliert ist, zu Grunde.

Nach den A. T.lichen Geschichtsbüchern erscheinen Jahve's Thaten als ausgeführt für und durch ein Volk, das, von einem Stammvater entsprossen, sich nach und nach ausgebreitet hat. Unter Abrahams Söhnen werden zunächst die Kinder Hagar's und Ketura's ausgeschieden; von Isaaks Zwillingen zweigt sich dann Esau von der Hauptlinie ab; dagegen gehören von Jakob an alle Nachkommen zum auserwählten Volk, das 70 Seelen stark nach Ägypten zog und als ein grosses Volk, durch Jahve's mächtigen Arm erlöst, dies Land wieder verliess. Unter Moses bilden sie in der Wüste ein Ganzes und dringen unter Josua wohlgeordnet, das Schwert in der Hand, in Kanaan ein. Zwar

folgt nun in der Richterperiode ein Zustand der Anarchie; aber der Druck von aussen, besonders vonseiten der Philister, führt wieder zur früheren Einheit zurück; und unter dem Scepter Saul's, David's und Salomo's für länger als ein Jahrhundert geeint, lebt das Volk darnach in zwei Bruderreiche getrennt, doch seiner Zusammengehörigkeit bewusst, fort bis zum Untergang beider Reiche, Israel's 721, Juda's 586.

5) Die Frage, ob der religiöse und nationale Charakter den Volkserzählungen schon vor ihrer Aufzeichnung anhaftete, oder ihnen erst von dem ältesten Autor geliehen sei, wird in dieser Formulierung von den meisten Forschern dahin beantwortet werden, dass — wie subjectiv auch Israels Geschichtschreiber waren — beide Charakterzüge von ihm wohl modificiert, nicht aber ganz neu geschaffen sein können. Setzen wir die älteste Aufzeichnung ins neunte Jahrhundert v. Chr., so muss wohl nach David und Salomo schon die mündliche Überlieferung den religiösen wie den nationalen Stempel getragen haben.

Allein diese allgemeine Beantwortung hilft uns noch nicht viel. Was zunächst die religiöse Tendenz anlangt, so nennt man die vordeuteronomischen Stücke des Hexateuchs mit Recht „prophetische" Bestandteile, nicht bloss aus dem formalen Grund, weil ihre Erzählungen zum grossen Teil den Propheten des achten Jahrhunderts augenscheinlich bekannt sind, sondern auch aus dem materialen Grund, weil sie offenbar vom Hauch des prophetischen Zeugnisses durchweht sind. Ebenso hat man mit Recht die Richtergeschichten (dem Hauptinhalt nach vordeutoronomisch) ihrer prophetischen Tendenz wegen mit Josua unter die *prophetae priores* des A. T. gerechnet. Nun lässt sich sehr schwer feststellen, auf welcher Stufe des religiösen Lebens und Glaubens die verschiedenen Erzähler der alten Geschichten vor deren litterarischen Fixierung standen. Je nach Verschiedenheit der Zeiten, der Gegenden und der Personen ist dieser Unterschied gewiss gross gewesen. Die A. T.lichen Quellen, historisch gelesen, berechtigen uns nicht zur Annahme, dass vor Amos viele auf derselben Höhe gestanden und durch persönlichen Umgang mit dem Gott Israels einen solchen tiefen Einblick in sein Wesen und seine Absichten gewonnen haben, wie dieser treue Prophet. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen: Wenn wir mit Recht aus der Erzählung von Jakob's Schicksalen als die Meinung des

prophetischen Autors das herauslesen, dass ein eigenwilliges Abweichen vom Wege Gottes, ein Vorgreifen aus Unglaube und Ungeduld durch Gott nicht ungestraft bleibt und dass Jakob erst dann den Erbsegen empfängt, nachdem er alles in Gottes Hand gestellt und sich sogar vor Esau nach einem Kampf mit Jahve selbst gedemütigt hat, so dürfen wir nicht vergessen, dass mancher Erzähler vor ihm vielleicht mit einem gewissen Wohlgefallen alle diese Thaten des Stammvaters wird erzählt haben und dass z. B. das Ringen am Jabbok, welches im 8. Jahrhundert als Gebetskampf aufgefasst wurde (vergl. Hos. 12, 5), möglicher Weise auf einer Vorstellung von Jakob in einem gewissen Sagenkreis beruht, worin er wegen seiner aussergewöhnlichen Kraft verherrlicht wurde. Der religiöse Charakter wird also in der Periode der lebenden Sage noch sehr geschwankt haben und zwar vielfach je nach den Erfahrungen, die man von Jahve gemacht hatte. Wenn man auch Jahve noch nicht „kannte“ wie die prophetischen Männer des achten Jahrhunderts, so gedachte man doch schon in der frühen Richterperiode der Gerichts- und Siegesthaten Jahve's (Jdc. 5, 11) und nannte Israel's Kriege die „Kriege Jahve's“.

Hinsichtlich des nationalen Charakters der ältesten Geschichten sind viele Gelehrte der Ansicht, wenn auch diese Färbung nicht von dem Aufzeichner herrühre, so sei diesen Erzählungen doch erst in einer späteren Periode vor ihrer Aufzeichnung solch eine nationale Umrahmung gegeben worden. Historisch, sagt man, ging dem Volksbewusstsein das Stammbewusstsein voraus. Will man Israel's Vorgeschichte gut verstehen, so müsse man sich losmachen von den Erzählungen des Hexateuchs und vom Buch der Richter ausgehen, das viel mehr historisch Material enthalte. Da tritt uns Israel nicht als ein Volk, sondern als eine Conföderation von Stämmen entgegen, die ganz allmählich zu einem Volksganzen zusammenwachsen. Im Deboralied werden einige Stämme getadelt, weil sie im Streite nicht Jahve zur Hilfe gekommen sind: aber Juda wird nicht einmal genannt. Von den Stammhelden erzählt freilich ein späterer Autor, dass sie „Israel richteten“, damit steht jedoch der Inhalt der Erzählungen selbst im Widerspruch. Erst am Ende dieses Zeitraums vereinigen sich die Stämme, die sich verwandt fühlten, und bilden zum ersten Mal unter Saul ein Volk.

Allein nach Sauls Tod tritt wieder eine Spaltung ein (David und Isboseth); und wenn es auch David und Salomo glückte, das ganze Volk unter einem Scepter zusammenzuhalten, so ist nach Salomo's Tod die Einheit unwiederruflich dahin. Wohl drängten die Familienverwandtschaft und vor allem die gemeinschaftliche Jahveverehrung zur Einheit des Volkes hin, allein nur einmal und bloss für verhältnismässig kurze Zeit ist sie verwirklicht worden. In dieser Periode, besonders unter David und Salomo hat die Sage den nationalen Charakter angenommen, das Stammbewusstsein verdrängt und, nachdem sie einmal dieses Gepräge trug, auf die Einheit selbst günstig zurückgewirkt und später das Verlangen darnach lebendig erhalten.

Nach unserer Überzeugung stellt diese Vorstellung vom Gang der Sachen, die sich ja als Reaction gegen die frühere unkritische Auffassung der Geschichtsquellen Israel's einigermassen erklären lässt, das Stammbewusstsein zu einseitig in den Vordergrund. Gewiss darf und muss man nachdrücklich darauf hinweisen, dass die Richter Stammhelden waren (§ 2 Anm. 2) und dass der Stamm Juda, wenigstens am Anfang dieses Zeitraumes, keine grosse Rolle unter den Stämmen Israels spielte; auch müsste man gänzlich unbekannt sein mit dem Wert des Hexateuch als Geschichtsquelle und wohl absichtlich die historischen Daten aus andern Büchern des A. T. übersehen, wenn man die Erzählungen von der Abstammung des Volkes und der Besitznahme Kanaans in den ersten sechs Büchern der Bibel als buchstäbliche Geschichte auffassen wollte. Dennoch aber ist, abgesehen sogar von dem historischen Wert der Berichte des Hexateuchs, zum mindesten eine Conföderation der Stämme vor der Richterzeit wahrscheinlich. Man weist auf den gemeinschaftlichen Jahvedienst als eine mächtige Triebfeder zur Volkseinheit hin; allein woher diese gemeinschaftliche Gottesverehrung, wenn ein jeder Stamm mit seinem eigenen Stammgott nach Kanaan hineinzog? Warum unterscheiden sich hierin alle diese Stämme von ihren Verwandten Moab, Ammon und Edom? Sicherlich wird der Sprachgebrauch „das Haus Israel's", „das Haus Joseph's", „das Haus Moab's" u. s. w. oft Anlass gegeben haben, vom „Haus" oder der Familie auf die Existenz eines Familienhauptes zu schliessen. Indessen eben dieser Schluss wird doch wohl daraus erklärt werden müssen, dass man wirklich wusste, ein

Mann konnte der Begründer einer Familie sein, die sich zu einem Stamm oder Volk ausbreitete. Nun nahm freilich ein solcher Stamm viele in sich auf, besonders war dies der Fall bei dem Stamme Juda (Wellhausen, *De Gentibus et familiis Judaeis, Gottingae 1870* u. *Gesch. Isr., S. 225*); durchaus nicht alle Judäer konnten sich Nachkommen von Jakob's Sohn nennen (siehe z. B. über Kaleb's Aufnahme in den Stamm Juda Kuenen, *Godsd. v. Isr., I, S. 139 ff.*); allein wenn man bedenkt, dass nach dem Deboralied die Heeresmacht der verbündeten Stämme noch erst 40,000 Mann betrug (Jdc. 5, 8), so braucht man nicht notwendig die Existenz aller Stammväter der israelitischen Geschlechter ins Reich der Fabeln zu verweisen.

Früher hat man unter dem Einfluss der traditionellen Auffassung das Stammbewusstsein zu sehr verkannt, jetzt ist man aus Reaction häufig geneigt, es einseitig auf Kosten aller Tradition im Hexateuch in den Vordergrund zu stellen. Sicher ist nach einem so geregelten Leben in der Wüste, wie es der jüngste (priesterliche) Autor im Hexateuch uns darstellt, eine Richterperiode einfach undenkbar. Israel bildete also nicht eine fest zusammengeschlossene Einheit, die sich in Kanaan spaltete, sondern in gewissem Sinn eine Conföderation. Der Umstand aber, dass die einzelnen Stämme sich verbanden, weist auf sehr enge Familienverwandtschaft, während die gemeinschaftliche Jahveverehrung in der Richterzeit auf einen Volksbund in der Wüstenperiode deutet, wo sie unter Anführung ihres Gottes vom Sinai über Seir ins Land hineingezogen sind (Jdc. 5, 4. 5). Wenngleich die Stämme mehr getrennt, jeder für sich, Grund und Boden in Kanaan erobert haben, wie uns das Buch der Richter erzählt, so schliesst dies nicht aus, dass einzelne entscheidende Feldschlachten von den vereinigten Stämmen unter Anführung des Helden aus Ephraim, Josua, geliefert sind. (Siehe Kittel, *Gesch. d. Hebr., S. 238 ff.*)

Man kann demnach nicht sagen, dass die späteren Erzähler und Autoren die nationale Einheit in Israels Vorgeschichte in eine zu frühe Zeit heraufgerückt haben, sondern nur, dass sie anachronistisch, wie alle Geschichtschreiber in Israel, die Einheit im Hexateuch zu einseitig und mechanisch hervorgehoben haben. Will man nun aber die unkritische Einseitigkeit der traditionellen Ansicht vermeiden, so hüte man sich, in das

andere Extrem der Hyperkritik zu verfallen und kurzweg jede historische Grundlage der im Hexateuch überlieferten Erzählungen zu leugnen.

---

§ 5.

Der Stoff der ältesten Geschichtschreibung vor ihrer geordneten Aufzeichnung.

(Fortsetzung.)

b) Die ersten Anfänge der Historiographie Israels.

Um den Zusammenhang, welcher zwischen den mündlich überlieferten Volkserzählungen und deren Aufzeichnung in den prophetischen Geschichtsbüchern des A. T. besteht, recht zu begreifen, müssen wir unsere Blicke auf die Propheten-Vereine richten. Wir haben allen Grund zur Annahme, dass in diesen Propheten-Vereinen, [besser als „Schulen"] die hauptsächlichsten Pflegestätten jener Geschichten zu suchen seien [1]. Ist dem so, dann haben die Erzählungen grossenteils bereits hier vor ihrer Aufzeichnung ihre litterarische Form empfangen und in diesen Kreisen schon das prophetische Gepräge erhalten, welches den A. T.lichen Schriften ihre Eigentümlichkeit verleiht und alle diese Erzählungen erst wirklich zur Geschichte gemacht hat [2].

1) Von den „Prophetenschulen" wissen wir sehr wenig. Der Name kommt im A. T. nicht vor, auch besitzen wir keine Darstellung ihres Zusammenlebens. In 1. Sam. 10, 5 wird „ein Trupp Propheten" erwähnt; „vor ihnen her [ertönt] Harfe, Pauke, Flöte und Zither, während sie selbst in prophetischer Begeisterung

sind“. In 1. Sam. 19, 20 (einem jüngern Bericht) kommt Samuel an der Spitze einer solchen Prophetenschar vor. Weiterhin ist erst bei der Himmelfahrt Elia’s von „Prophetenjüngern“ die Rede, wo Prophetenjünger aus Bethel und Jeriche Elisa zusprechen (2. Reg. 2, 3). Im Laufe der Zeit hat man über diese Propheten-Vereine allerlei Hypothesen aufgestellt und jeder suchte darin, was er am liebsten darin sah. Hieronymus, der Verehrer des Mönchtum’s, glaubte hier die ersten Klöster wiederzufinden; die Rabbinen sagten, es seien schon בָּתֵּי הַמִּדְרָשׁ (Gesetzesschulen) gewesen; die späteren Deisten hielten sie für Genossenschaften „aufgeklärter“ Jahveverehrer; und Vitringa gab von ihren Mitgliedern folgende Beschreibung: philosophi et theologi, et theologiae candidati, scientiae rerum divinarum sedulo incumbentes, sub ductu unius alicuius doctoris. (*De Synagoga vetere, ed. II, p. 351.*)

Es ist nicht nötig mit Kuenen (*Profeten, Leiden I, S. 49 ff.* und *H. C. O.² II, § 39, n. 9 u. 10*) wegen des Namen’s *Nabi* und wegen ihres Enthusiasmus an eine ursprünglich kanaanitische Erscheinung zu denken, auf welche Samuel zu Gunsten des Jahvismus Beschlag gelegt hätte, so dass der alt-israelitische *Roë* (cf. 1. Sam. 9, 9) mit dem *Nabi* nach und nach zusammengeschmolzen wäre. Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, dass bei dem frischen und kräftigen nationalen Leben am Ende der Heldenperiode ein solches Bestreben bei dem *Nasiräer* Samuel sehr unwahrscheinlich ist; ferner dass der nervöse Enthusiasmus nicht allein bei dionysischen Culten vorkommt, sondern auch die Folge einer strengen Askese sein kann (vgl. die heulenden Derwische) und dass endlich der Name *Nabi* weder bezüglich seiner Bedeutung noch seiner Ableitung genügend erklärt ist*).

Bis zum Untergang des Reiches haben solche Vereine in der Nähe verschiedener Heiligtümer in enger Verbindung mit

---

*) Ein assyrischer Ursprung des Namens *Nabi* würde mir immer noch wahrscheinlicher vorkommen, als ein kanaanitischer. Der Name kann dann früher über die nordisraelitische Welt verbreitet gewesen oder auch erst im achten Jahrhundert für die Sprecher Jahve’s im allgemeinen in Gebrauch gekommen sein. Redet Amazja in Am. 7, 12 den Propheten nicht als einen „altmodischen“ Seher an (חֹזֶה)? In seiner Antwort (Vs. 14) bedient sich der Prophet des gangbaren Wortes *Nabi*.

den Priestern bestanden (vgl. Jer. 29, 26; 20, 1. 2; Thr. 2, 20 u. s. w.). Die wahren Verkündiger Jahve's, welche das Licht des ewigen göttlichen Ratschlusses auf wichtige selbst erlebte Ereignisse fallen liessen, standen mit diesen Cönobien wenig in Beziehung, wenngleich sie nach Ausweis der prophetischen Geschichtschreiber ihren geistlichen Einfluss allmählich mehr in diesen Kreisen zur Geltung brachten. Von Samuel's Zugehörigkeit zu diesen Vereinen erzählt allein ein jüngerer Bericht (1. Sam. 19, 20); ferner wissen wir es von Elisa, während von Elias, der so viel höher stand, uns nichts derartiges gemeldet wird. Sie nannten ihr Haupt „Vater“ und die Glieder der Zunft hiessen בְּנֵי־הַנְּבִיאִים, welches nur sehr uneigentlich mit „Prophetenkindern“ übersetzt werden darf. Im Syrischen ist *bar naggârē* nicht der Sohn eines Zimmermanns, sondern ein Zimmermann als Glied der Zunft, ein Meister Zimmermann, wie man früher sagte. (Vergl. Rob. Smith, *The Prophets etc., Edinburgh 1882, S. 388* und daselbst das Citat von G. Hoffmann). So ist in Am. 7, 14 „ich bin kein Prophet noch eines Propheten Sohn“ die zweite Benennung eine nähere Umschreibung der ersten; Amos will sagen: ich gehöre nicht zur Prophetenzunft. Von ihren gemeinschaftlichen Beschäftigungen wird uns nur die Musik genannt, damit verband sich jedoch frühzeitig der Gesang; dieser hatte einen Inhalt. Und was anders kann der Inhalt gewesen sein als die grossen Thaten Jahve's? Historische Lieder wurden also sicher bei ihnen im Gedächtnis behalten. Dazu kam noch etwas. In alter Zeit waren Priester und Propheten eins (Samuel); nach und nach trat aber eine Scheidung ein. Diese brachte auch den Vorteil, dass die Propheten, befreit von der Sorge für Opfer und Rechtsprechung, sich mehr der Schriftstellerei widmen konnten. Was im allgemeinen vom Priesterstand für die Culturgeschichte gilt, dass sie — weil nicht belastet mit der Sorge fürs tägliche Brod — der Wissenschaft und Litteratur dienen konnten, das gilt ganz besonders von Israel's „Prophetenkindern“. Und nicht bloss in ihren Cönobien wirkten sie in diesem Sinn, auch nach aussen hin übten sie Einfluss aus: Vor dem Volk traten sie auf, aber auch von den Fürsten wurden sie zu Rate gezogen. Von David an sehen wir sie in ständiger Verbindung mit dem Königtum. Dadurch wurden sie zugleich genötigt, auf die litterarische Form ihrer Reden mehr Sorg-

falt zu verwenden, um dadurch einen grösseren Einfluss zu gewinnen.

2) Die Annahme liegt nahe, dass in diesen Propheten-Vereinen der Stoff der mündlichen Sage für die schriftliche Aufzeichnung zubereitet wurde, auch in dem Sinn, dass aus der grossen Menge von Erzählungen eine Auswahl getroffen und die litterarische Form allmählich immer stereotyper wurde. Als man dann im neunten Jahrhundert ans Niederschreiben ging, hatte der prophetisch gesinnte Schreiber nicht viel *de suo* hinzuzuthun, sondern in der Hauptsache nur zu Buch zu bringen, was in seinen Kreisen erzählt wurde.

In der Prophetie wird sich Israel seiner Berufung stets mehr bewusst, bis beim Autor von Jes. 40—66 die Prophetie so zu sagen über sich selbst reflectiert und deutlich erklärt, dass das Volk der Wahl Jahve's „der Knecht Jahve's" sei, der auch den Heiden zum Segen gereichen soll. Dieser Höhepunkt ist nicht auf einmal erreicht worden. Später werden wir Gelegenheit haben dies alles näher zu erörtern; jetzt sei jedoch bereits bemerkt, dass wir in Israel's Geschichtschreibung den ersten Anfang der Weltgeschichte und der Philosophie der Geschichte finden, welche in der Vielheit der Erscheinungen die Einheit entdeckt und die Aufzählung von Ereignissen erst in Wahrheit zur Geschichte macht. Selbstverständlich sind von diesem erhabenen Princip am Anfang nur die allerersten Linien angedeutet, aber sie lassen sich doch nachweisen. Der älteste Prophet, von dem sich uns eine ausführliche Schrift erhalten hat, Amos, erklärt, dass der Gott Israel's sein Volk aus allen Völkern der Erde auserkoren habe (Am. 3, 2) und dass er es ist, der nicht bloss Israel aus Ägypten, sondern auch die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kīr hergeführt habe (Am. 9, 7). Theoretische Monotheisten sind sie nicht, die alten Propheten Jahve's, wohl aber treffen wir in ihren Kreisen (und hier sehen wir den Einfluss der Propheten von Gottes Gnaden, wie Amos, auf die Glieder der Prophetengilde) den praktischen Monotheismus an, der keine Frucht verständigen Nachdenkens ist, sondern aus der Berührung und dem Verkehr mit dem lebendigen Gott entspringt. In den ältesten Stücken des Hexateuchs ist Jahve nicht nur der Volksgott, gleichwie auch die umliegenden Völker ihr unsichtbares Haupt besitzen, sondern er ist der Schöpfer

Himmels und der Erde, dessen sittlichem Weltplan alle Kräfte der Natur und des Geistes dienen müssen (Gen. 2 u. 3). So finden wir im Anfang der Geschichtschreibung schon die Linien des Entwurfs gezogen, der später zu einem so wichtigen Bau ausgeführt worden ist.

Wandten wir bei unserer Untersuchung über die ersten Anfänge der Historiographie unsere Aufmerksamkeit zuerst den Propheten-Vereinen zu, so müssen wir in zweiter Linie die Hofbeamten der israelitischen Könige, seit David unter dem Namen *Mazkirim* bekannt, ins Auge fassen [3]). Auch sie haben Stoff für die Geschichtsbücher des A. T.'s geliefert, mag auch ihr Anteil daran nicht so gross genannt werden, wie man oft gemeint hat [4]).

3) In den beiden Listen der Hofbeamten David's, 2. Sam. 8, 16—18 und 20, 23—26 (vergl. § 3 Anm. 11) wird Josaphat, dem Sohne Ahilud's, der Titel *Mazkir* beigelegt. Sowohl nach seiner Ableitung (Part. Hiph. von זכר, der ins Andenken bringt) als auch laut der exegetischen Tradition (LXX 2. Sam. 8, 16 *ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων*, 2. Sam. 20, 24 *ἀναμιμνήσκων*) gibt z. B. Luther das Wort richtig mit *Kanzler* wieder. Auch unter Salomo kommt derselbe Josaphat in demselben Amte vor (1. Reg. 4, 3) und unter Hiskia wird ein gewisser Joah, der Sohn Asaph's als solcher erwähnt (2. Reg. 18, 18). Es ist demnach seit David sicher ein ständiges Amt gewesen. Seinem Titel nach muss er damit betraut gewesen sein, die merkwürdigen Ereignisse während der Regierung des König's aufzuzeichnen. Vielleicht wurde ihm auch bisweilen ein anderes Werk aufgetragen, allein seine Hauptaufgabe war doch, die Thaten des König's der Vergessenheit zu entreissen; denn neben Josaphat wird zu David's Zeit noch Seraja als [Staats]schreiber genannt, 2. Sam. 8, 17 und 20, 25, wo sein Name Seja geschrieben ist, wahrscheinlich ein Schreibfehler. Benzinger (*Hebr. Arch. 1894, S. 310*) hält die exegetische Tradition der LXX für falsch und sieht in dem Mazkir einen Beamten von höherem Rang, der die laufenden Regierungsgeschäfte dem König in Erinnerung bringen musste

= Gross-Vezier im heutigen Morgenland. Ist dem so, dann gilt das oben stehende von einem andern Hofbeamten, dessen Titel wir nicht mehr mit Sicherheit angeben können, vielleicht von dem *Sopher*.

4) Der Autor der Bücher der *Könige* verweist im zweiten und dritten Teil seines Werkes (1. Reg. 12—2. Reg. 17 und 2. Reg. 18—25) fortwährend nach „dem Buch der Geschichte der Könige von Israel oder Juda". Im ersten Teil (1. Reg. 1—11) beruft er sich auf das Sepher dibrê Schelômo (1. Reg. 11, 41). Man will darin seine Hauptquelle sehen; aber dem widerstreitet der Charakter der Bücher der Könige; auch liegt dies eigentlich nicht in seinen Worten. Er wollte eine Religionsgeschichte liefern, und darum steht für Nordisrael die Geschichte der Propheten, für Juda der jerusalemische Tempel so im Vordergrund. Daneben teilt er aus der politischen Geschichte so viel mit, als zum richtigen Verständnis unentbehrlich ist. Diese Nachrichten hat er sicher aus den genannten Quellen geschöpft, auf die er den wissbegierigen Leser zur weiteren Informierung verweist. Nun konnte er schwerlich jeden Leser auf das königliche Archiv verweisen und darum sind sehr wahrscheinlich die betreffenden Quellen schon publike Schriften gewesen, die, hauptsächlich politischen Inhalts, auf Grund der Aufzeichnungen der Mazkirim zusammengestellt waren. (Siehe Kuenen, *H. C. O.*[2] *I, § 24, n. 8 ff.*) So haben denn freilich die Mazkirim (oder Sopherim) wichtiges Material für Israel's Geschichtschreibung geliefert, ihren Anteil muss man aber auf den politischen Teil beschränken und darf nicht vergessen, dass unser A. T.licher Geschichtschreiber die Quellen aus zweiter Hand bearbeitet hat.

§ 6.

Überreste der ältesten Geschichtschreibung Israels.

Unter die ersten Anfänge der Historiographie Israels ist vor allem die Sammlung historischer Lieder in besondere Bücher zu rechnen. In einer Zeit, da sich alles änderte und darum das alte Leben dem Untergang zuneigte, hat man gewiss die köstlichen Schätze der Vorzeit gesammelt. Aber auch Interesse an der Litteratur und Geschichte haben wohl hierzu geführt. Beide Bedingungen sind gegen Ende der Regierung Salomo's und in dem nächstfolgenden Jahrhundert erfüllt [1]). Aus diesen Gründen setzen wir mit Wahrscheinlichkeit die Sammlung von *Sepher Hajjaschar* und von *Sepher Milchamôth Jahve* ins 9. Jahrhundert v. Chr. [2]).

1) Sowohl vom ספר מלחמות יהוה als vom ספר הישר war bereits früher die Rede (§ 3 Anm. 2, 3, 8). „Das Buch der Kriege Jahve's“ kennen wir aus Num. 21, 14 und „das Buch des Rechtschaffenen“ aus Jos. 10, 13; 2. Sam. 1, 18 (1. Reg. 8, 53?). Aus diesen Citaten geht hervor, dass sie Gedichte enthielten. In dieser Anmerkung wollen wir auf allgemeine Gründe hin die vermutliche Entstehungszeit dieser Sammlungen bestimmen und in der nächsten Anmerkung jedes Buch für sich auch mit Rücksicht auf die Zeitbestimmung besprechen. Fragt man im Allgemeinen: Wann wird man das Bedürfnis, solche Anthologieen anzulegen, empfunden haben?, so lautet die Antwort: Als Gefahr war, dass diese Lieder verloren gehen könnten, und als man allgemeiner Interesse an der Geschichte zu nehmen begann. Beides fällt nun mit der Zeit der Consolidierung des Königtums zusammen und das führt uns höchstens bis zu Salomo; denn er pflückte zuerst die Früchte dessen, was sein Vater im Kampf gewonnen hatte. Durch die Befestigung der königlichen Regierung drohte das alte Leben unterzugehen. Mit Saul und David

endigte allerdings die Heldenperiode; diese beiden Fürsten bilden aber noch erst den Übergang; dagegen mit Salomo wurde die Umwälzung, die sich vollzogen hatte, lebendig gefühlt. Mit Reuss (*o. c., § 127*) könnte man deshalb diese Bücher in den Tagen Salomo's entstanden sein lassen (also nach 955 v. Chr.). Zur Gewissheit kann man es hierin nicht bringen. Sicherer ist es jedoch, ins folgende Jahrhundert herabzusteigen. Zu Salomo's Zeit regte sich noch Widerstand gegen die neue Ordnung der Dinge und Unzufriedenheit der strenger Gesinnten, welche nach seinem Tode offen hervortrat. Erst dann kam es auch solchen deutlich zum Bewusstsein, dass die alten Zustände unwiederbringlich dahin seien. Damals ist man gewiss daran gegangen, solche Sammlungen anzulegen, wozu auch die höhere Entwicklung und die Erweiterung des Gesichtskreises das Ihrige beigetragen haben können. Sehen wir uns also in die Zeit der Teilung des Reichs verwiesen, so folgt daraus noch nicht, dass wir im *Sepher Milchamôth Jahve* ein ephraimitisches und im *Sepher Hajjaschar* ein judäisches Werk vor uns hätten, wie Cornill (*Einl.*², *S. 313*) will.

2) „Das Buch der Kriege Jahve's" wird nur einmal (Num. 21, 14) erwähnt, wo ihm ein sehr undeutliches Citat entlehnt ist (vergl. § 1 Anm. 5). Meistenteils sieht man auch das so genannte Brunnenlied (Vs. 17 ff.) und das Gedicht auf den Fall Hesbon's (Vs. 27 ff.) als Entlehnungen aus demselben an (vergl. jedoch § 1 Anm. 5). Für die Altersbestimmung der Sammlung kann uns allein der Name einige Vermutung an die Hand geben. Man wird nämlich doch sehr wahrscheinlich nicht eher Lieder unter diesem Titel zusammengestellt haben, als bis „die Kriege Jahve's" d. h. die Kriege um den Besitz Kanaan's zu Ende waren. Nun wissen wir, dass Israel erst unter David und Salomo in den gesicherten Besitz des gelobten Landes gekommen ist.

Was der Name *Sepher Hajjaschar* bedeute, steht nicht fest. Es kann nach dem ersten darin aufgenommenen Liede so genannt sein; es kann auch heissen: das Buch des Rechts oder des Rechtschaffenen (nämlich in Jahve's Augen). Herder nannte es „das Buch der wackern Männer oder der Heldenlieder". ישר kann auch ein Ehrentitel für das Volk Israel sein, gegenüber dem Namen Jakob (Betrüger), ebenso wie ישֻׁרוּן in Deut. 32, 15;

33, 26 und Jes. 44, 2 (vergl. W. Bacher, *Z. A. W. 1885, S. 161ff.*). Sicher wissen wir nur, dass ein Lied auf Josua's Sieg über die Amoriter (Jos. 10, 13) und David's Elegie auf Jonathan und Saul (2. Sam. 1, 18) darin standen, vielleicht auch Salomo's Spruch bei der Tempeleinweihung (1. Reg. 8, 53 LXX). An und für sich gewinnen wir dadurch nichts für die Zeitbestimmung, weil jeder Besitzer einer solchen Sammlung ein jüngeres Gedicht darin aufnehmen konnte. Aber in Übereinstimmung mit unserer allgemeinen Anschauung gehörten wahrscheinlich wohl auch die beiden letztgenannten Citate zum ursprünglichen Buch.

Wie nun solche Liederbücher an und für sich schon von grosser Bedeutung für die Historiographie sind wegen des Materials, das sie dazu geliefert haben, so kann man sie auch mit gutem Grund als die ersten Proben der Geschichtschreibung anführen. Nach der Ansicht vieler soll sich in diesen Büchern bei jedem Lied auch eine Erklärung in Prosa befunden haben. So meint Bertheau (in seinem Commentar), dass z. B. Jdc. 4 als historische Erklärung neben Jdc. 5 im *Sepher Hajjaschar* gestanden haben müsse. Ein altes Stück ist es jedenfalls; der deuteronomische Stil des Autors der *Richter* fehlt in C. 4, 4—22, während das ἅπαξ λεγόμενον im Richterbuch וַיָּהָם (Vs. 15) auch in der Umgebung anderer Lieder vorkommt (Ex. 14, 24; Jos. 10, 10). Wenn man nun auch nicht mit Bertheau (*o. c., S. 85*) sagen kann, Jdc. 4 sei in Abhängigkeit von C. 5 geschrieben (vergl. § 2 Anm. 4 und auch Wellhausen, *Gesch. Isr. I, S. 251*), so bleibt doch immerhin die Möglichkeit, dass diese compilierte selbständige Erzählung im neunten Jahrhundert schon dem *Sepher Hajjaschar* oder besser noch dem *Sepher Milchamôth Jahve* zur näheren Erläuterung des Deboraliedes einverleibt wurde. Es lässt sich freilich meistens nur schwer angeben, wo das Citat aufhört; aber mit den Liedern ist doch auch sehr wahrscheinlich das eine und andere Prosastück in unsere A. T.-lichen Geschichtsbücher übergegangen, wie z. B. das seltene Wort ויהם in Ex. 14, 24; Jos. 10, 10 u. Jdc. 4, 15 vermuten lässt.

Nicht nur, um geschichtliche Lieder zu erläutern, fing man im neunten Jahrhundert an, Geschichte zu schreiben.

Aus den historischen Forschungen der allerletzten Jahre erhellt klar und deutlich, dass die Geschichtswerke des achten Jahrhunderts v. Chr. Vorläufer hatten, die ins neunte Jahrhundert v. Chr. zurückreichen [3]. So liegt z. B. dem Werk des Jahvisten (im 8. Jahrh. geschrieben, nach 621 mit dem Elohisten vereinigt und damals zugleich mit dem Deuteronomium verbunden, ein wichtiger Bestandteil also der vorexilischen Thora) ein älteres Werk aus dem neunten Jahrhundert (J^1) zu grunde. Hauptsächlich K. Budde und C. Bruston haben sich sehr verdient gemacht, indem sie durch kritische Analyse den ersten Jahvisten vom zweiten und dessen Nachfolger unterschieden [4].

3) Dies betrifft sowohl die Bücher *Richter*, *Samuel*, *Könige* als den Hexateuch. Am Ende dieses Paragraphen handeln wir von den erstgenannten Büchern; jetzt wollen wir zunächst das ins Auge fassen, was sich aus dem Hexateuch ins neunte Jahrhundert zurückführen lässt.

4) Dass der Jahvist, wie man ihn durch kritische Zergliederung aus dem Hexateuch kennen gelernt hat, keine Einheit bildete, hatten schon andere vor Budde gesehen (Schrader, Wellhausen). So kann, um nur einzelne Punkte herauszugreifen, Gen. 4, 26 („damals begann man mit der Verehrung Gottes unter dem Namen Jahve"), unmöglich von derselben Feder geschrieben sein, die bereits C. 4, 1 diesen Namen ohne Anstand gebraucht hatte*); und der Autor, welcher Noah (C. 9, 20—27) den Vater Sem's, Japhet's und Kanaan's nennt**) und dabei an bestimmte Völker denkt, ist ein anderer als der, welcher Noah (C. 9, 18. 19) für den Vater Sem's, Ham's und Japhet's hält und durch seine Söhne zum Stammvater der ganzen Menschheit nach der Sintflut macht. Bezüglich weiterer Differenzpunkte und ferner betreffs dieser ganzen Untersuchung vergleiche man die inhaltreiche Übersicht bei Cornill, *Einl.*², *S. 52 ff.*

---

*) Ein späterer Redactor hat mit Rücksicht auf Gen. 4, 26 in der Paradiesgeschichte hinter dem Namen Jahve *Elohim* eingefügt, daher die fremd klingende Zusammensetzung *Jahve Elohim*.

**) Die Worte חם אבי vor כנען in Vs. 22 sind offenbar eingeschoben, um das folgende mit Vs. 18 und 19 auszugleichen.

Prof. K. Budde hat in seinem Buch *Die biblische Urgeschichte (Gen. 1—12, 5), Giessen 1883,* zuerst gründlich die Urgeschichte in ihre einzelnen Teile zerlegt. Er that dies, indem er vor allen Dingen den biblischen Text selbst reden liess (S. V) d. h. indem er nicht fragte, was der Redactor, der alle diese Berichte vereinigt hatte, uns zu verstehen geben wolle, sondern: was sagen die Stücke selbst? Er lässt es uns recht deutlich fühlen, dass kritische Analyse im Grund genommen nichts anderes als kritische (d. h. streng wissenschaftliche) Exegese sei. Am Schluss seines Werkes (S. 522—531) gibt er als Resultat seiner Forschung den hebräischen Text mit Übersetzung der Stücke, die s. E. J^1 zugeschrieben werden müssen. Es sind in modificierter Ordnung folgende: Gen. 2, 4b—9, Vs. 16—25; 3, 1—19. 21; 6, 3 u. 3, 23; 4, 1. 2. 16—24; 6, 1. 2. 4; 10, 9; 11, 1—9 u. 9, 20—27. Über untergeordnete Punkte kann man mit Budde uneins sein (vergl. z. B. Kuenen, *H. C. O.*[2] *I, § 13, n. 26;* Cornill, *Einl.*[2], *S. 53* und *Th. St. 1890, S. 357*); in der Hauptsache haben jedoch die meisten Kritiker seine Resultate als richtig anerkannt. Nach dieser ältesten Geschichte, die nichts von einer Sintflut wusste, war Kain der Stammvater der Menschheit, welcher aus dem Paradies vertrieben wurde; um seiner Sünde willen aus Eden verjagt, ist der Mensch anfänglich ein Ackersmann gewesen, der im Schweisse seines Angesichtes sein Brod essen muss; aber nach und nach erhebt er sich zum freien Nomadenleben, der einzigen menschenwürdigen Existenz, die dem Adel seiner Anlage entspricht. Die drei Stände, in welche sich die Menschheit teilte, leitete er von Lamechs Söhnen her (Gen. 4, 20—22) und die Riesen auf Erden (Nephilim, Num. 13, 13) erklärt er für Sprösslinge einer sündigen Ehe zwischen Göttersöhnen und Menschentöchtern (Gen. 6, 4). Beim Thurmbau zu Babel verwirrt Jahve die Sprache der Menschen, welche sich nun von ihrem Stammlande, der Ebene Sinear aus zerstreuen. Noah ist der Stammvater Israels sowie der umwohnenden Kanaaniter und Phönicier, sein Nachkomme Abraham hat dann die Übersiedlung nach Kanaan vollzogen.

Die hier sich kund gebende Geschichtsauffassung steht, wegen des beschränkten Gesichtskreises, wegen der Erklärung der Entstehung der Riesen und endlich wegen ihres antiken Anstrichs im allgemeinen, gewiss den ursprünglichen hebräischen

Sagen näher als das was J² hinzugefügt hat oder was wir im Elohist lesen. Sie repräsentiert den vorprophetischen Standpunkt. Obgleich nun selbst die in dem Hexateuch verarbeiteten Geschichtswerke des achten Jahrhunderts nicht in jeder Hinsicht mit den geistlichen Propheten übereinstimmen, so verraten sie doch den Einfluss des prophetischen Geistes viel stärker und deutlicher als diese älteren Stücke. In einem der folgenden Paragraphen wird dieser Unterschied schärfer hervortreten; über die Aufnahme der Sintfluterzählung vergleiche man unsere *Einleitung, Anm. 6.*

Wennschon es in der Urgeschichte gelungen ist J¹ von J² zu unterscheiden, ja nach einigen sogar herauszufinden, wo ein dritter (J³) zur Verschmelzung von Dubletten und Widersprüchen sich Eingriffe und Zusätze erlaubt hat, so kann man dagegen im weiteren Verlauf der Genesis die zwei Jahvisten nur in einzelnen Stücken wieder erkennen und in Exodus und Numeri (Leviticus und Deuteronomium kommen hiefür gar nicht in Betracht) ist es ganz unsicher. C. Bruston (*Les deux Jéhovistes, Montauban 1885*) geht nicht allein weiter als Budde in dem Sinn, dass er seine Untersuchung auch auf die Geschichten nach Gen. 12, 5 bis zu den Büchern der *Könige* ausdehnt, sondern auch hierin, dass er viel rascher als jener mit Gründen für Quellenscheidung bei der Hand ist. Viele Punkte erfordern noch eine nähere Untersuchung; aber ein Beispiel zur Charakterisierung dieser Analyse wollen wir hier geben. C. 12, 10—20 (Abrahams Reise nach Ägypten und Sarai's Entführung durch Pharao) ist jahvistisch nach Form und Inhalt; es wird aber wohl kaum von demselben Verfasser herrühren, der C. 26, 6—11 eine gleiche Entführung Rebekka's durch Abimelech unter gleichen Umständen mitteilt *). Das Stück selbst (C. 12, 10—20) verrät sich auch durch seine Stellung als Einschiebsel. Von Lot vernehmen wir auf einmal nichts mehr und in C. 13, 3. 4 muss der spätere Redactor oder Schreiber Abraham wieder nach

*) In Gen. 20, 2 ff. finden wir die Erzählung von Sara's Entführung durch denselben Abimelech wie in Gen. 26. Der Elohist (Gen. 20) berichtete es also von Abrahams Frau, der Jahvist (Gen. 26) von Isaak's Gattin und der zweite Jahvist nahm noch eine ähnliche Tradition über Abraham auf, wobei jedoch die handelnde Person nicht Abimelech von Gerar, sondern Pharao von Ägypten war.

Bethel bringen, wo er C. 12, 8 schon war. In der ursprünglichen Erzählung folgte darum wahrscheinlich C. 13, 2 auf C. 12, 8 und diese Erzählung ging in C. 13, 5 weiter fort. Doch vergleiche fernerhin Cornill, *o. c., S. 54, 55.*

Die Entstehungszeit von J^1 setzt man auf Grund von Gen. 9, 25 (der Fluch über Kanaan) unter oder besser nach Salomo an, weil erst in dieser Zeit Kanaan „ein Knecht der Knechte“ Sem's (d. i. Israel's) genannt werden konnte. Wegen des guten Einvernehmens zwischen Juda und Israel denkt man an die Regierung Josaphat's (circa 850), mag der Schreiber nun ein Judäer oder ein Ephraimit gewesen sein. Wegen Gen. 27, 40 könnte man bis auf Joram herabgehen mit Bezug auf 2. Reg. 8, 10. 11a; aber auch schon unter Salomo hat Edom das Joch seines Bruders zerbrochen. Kuenen (*H. C. O.*[2] *I, § 13, n. 9*) hält einen Ephraimiten aus dem Ende des neunten oder dem Anfang des achten Jahrhunderts für den Verfasser und sieht in allem, was J^2 zugeschrieben wird, nur Ergänzung und Umarbeitung eines judäischen Herausgebers. Für den nordisraelitischen Ursprung spricht s. E. der Umstand, dass Hosea gerade von dem Berichte J.'s Gebrauch macht, dass, so lange das nördliche Reich bestand, hier der Sitz des israelitischen Lebens auch auf geistlichem und litterarischem Gebiet, war, so dass wir hier in erster Linie und nicht in Juda einen Autor wie J zu suchen hätten, „der dem Jahvismus von Herzen zugethan, sich doch durch Abwesenheit alles dessen was an Ängstlichkeit erinnert, durch Frische, Ursprünglichkeit und Anschaulichkeit auszeichnet“. Vgl. *H. C. O.*[2] *I, § 13, n. 9,* wo Kuenen, übereinstimmend mit de Wette-Schrader und Reuss (*Gesch. d. A. T., S. 249 ff.*), die Meinung Dillmann's, Stade's und Wellhausen's (auch von Cornill und Driver geteilt) bestreitet, dass der Autor in Juda zu suchen sei.

Die ältesten Geschichtschreiber Israel's haben im neunten Jahrhundert nicht nur die Geschichte bis zur Niederlassung in Kanaan beschrieben, sondern wie sie des Kampfes um das gelobte Land gedachten (der erste Grundstock des Buches

Josua), so haben sie auch weiterhin die Ansiedlung darin behandelt und die späteren Ereignisse bis einschliesslich der Zeit David's nicht vergessen. Die Familiengeschichte David's (2. Sam. 9—20) lernten wir schon (§ 3 Anm. 11) als ein Stück kennen, das mit wenig eingreifenden Veränderungen dem deuteronomischen Buch *Samuelis* einverleibt wurde. Die andern alten Stoffe sind durch Umarbeitung meist ganz unkennbar geworden; bloss 1. Sam. 4—6, 2. Sam. 6 und 1. Sam. 20, 1b—21 scheinen, geringe Modificationen abgerechnet, sehr alt zu sein [5]). Im Buch der *Richter* kann es die kritische Forschung vielleicht bis zum Nachweis von Quellen aus dem achten Jahrhundert bringen; von einem Capitel (C. 9) nur kann sie erklären, dass es, beinah unversehrt, aus dem neunten Jahrhundert stammt [6]).

5) Wie weit sich das Werk der ältesten Geschichtschreiber erstreckt habe, wissen wir nicht sicher; dass aber die Autoren der Patriarchenerzählungen auch die Eroberung Kanaans behandelt haben, ist, wenigstens bezüglich der Schreiber aus dem 8. Jahrhundert, gewiss. Darinnen war ihnen sicherlich der älteste Jahvist (J^1) vorangegangen. Die allerältesten Bestandteile in den Büchern *Richter* und *Samuel* müssen nicht auf denselben Schreiber zurückgeführt werden. Mögen auch Gründe für die Hypothese vorhanden sein, dass die Autoren des 8. Jahrhunderts auch die spätere Geschichte beschrieben haben, so fehlt doch für das 9. Jahrhundert dafür jede Andeutung.

Mit 2. Sam. 9—20 hängt wahrscheinlich 2. Sam. 6 zusammen, wo berichtet wird, wie David die Lade aus dem Hause Abinadab's nach Jerusalem bringt. Wegen der antiken Färbung und der hier enthaltenen Vorstellung von der Lade scheint dieses Stück alt zu sein. Bereits Wellhausen betrachtet es als zu 2. Sam. 9—20 gehörig (ebenso Cornill, *Einl.*², *S. 116*). Möglicher Weise ist auch 2. Sam. 3, 12—16 (Rückkehr Michals zu David) derselben Quelle entlehnt (Kuenen, *H. C. O.*² *I, § 22, n. 13*). Dieselbe Vorstellung von der Lade, welche Jahve mit der letzteren identificiert und welche wir die vorprophetische nennen können, schimmert auch in der Erzählung von den merk-

würdigen Schicksalen dieses heiligen Gerätes durch in 1. Sam. 4—6. Die vorhergehenden Capitel (1. Sam. 1—3) atmen einen ganz andern Geist.

Ein anderes Stück von einigem Umfang, das bis ins 9. Jahrhundert zurückreichen könnte, ist 1. Sam. 20, 1 b—21, 1. Dasselbe verrät sich als ein späterer Zusatz durch seinen Widerspruch mit dem Vorhergehenden. Nach C. 19, 1 ff. hat Saul sein böses Vorhaben gegen David Jonathan mitgeteilt, den Spiess nach ihm geschleudert (Vs. 9. 10) sogar Boten abgesandt ihn zu fangen und zu töten (Vs. 11 ff.); in C. 20, 2 dagegen erklärt Jonathan, David's Leben laufe keine Gefahr, David ist im Zweifel, ob er an Saul's Tisch erscheinen soll (Vs. 5), ja Saul selbst rechnet darauf (Vs. 24 ff.). „Der Text hat stark gelitten, so dass die Form keine Grundlage für die Zeitbestimmung bietet". Jedoch „für das hohe Alter dieser Erzählung sprechen die sehr bemerkenswerten Details Vs. 5. 24 ff., Vs. 6. 28 ff.". (Kuenen, *H. C. O.*^{2}, *I*, *§ 22*, *n. 13.*)

Nun kann wohl Einstimmigkeit herrschen über das hohe Alter solcher Stücke und doch zugleich Streit in der Erklärung, wie sie in unsere deuteronomisch redigierten Bücher gekommen sind. Ein vordeuteronomischer Schreiber (oder Redactor) kann sie bereits aufgenommen haben. Dies ist die einfachste Erklärung für weitaus die meisten Fälle. Der spätere deuteronomische Redactor hat dann bisweilen, was ihm anstössig war, gestrichen z. B. 2. Sam. 9—20 (vergl. § 3, Anm. 11) und nahm nur das herüber, was er für seinen Zweck gebrauchen konnte; indess ein späterer Leser, im Besitz einer vordeuteronomischen Handschrift, das Stück wieder einfügte. Doch auf diese Weise lässt sich der Widerspruch zwischen 1. Sam. 20 und den beiden vorhergehenden Capiteln nicht erklären. Man muss dann entweder mit Budde glauben, sie repräsentieren zwei Quellen (E und J), die trotz ihrer Unvereinbarkeit von einem Redactor neben einander gestellt seien, oder man wird zur Annahme gedrängt, später, vielleicht erst nach der deuteronomischen Redaction, sei ein solches Stück aus einer uralten Schrift eingeschaltet worden. (Kuenen, *H. C. O.*^{2}, *I, § 23, 2. Abschn.*) Die Einflechtung solcher „survivals" ist in der That sehr wahrscheinlich. Denn setzt man auch voraus, ein Redactor oder Umarbeiter habe das gebrauchte Exemplar vernichtet, so waren doch

noch andere Exemplare im Umlauf, aus denen leicht interpoliert werden konnte.

6) Mit einem kurzen Wort muss zunächst erklärt werden, warum wir der Geschichte Abimelech's, Jdc. 9, einen so ganz besonderen Platz einräumen und sie allein zum 9. Jahrhundert rechnen wollen. Freilich haben wir in der Geschichte Ehud's (Jdc. 3, 12—30) echte alte Überlieferung mit antiker Färbung, die Volkserzählung fast unverändert, vor uns und ähnlicher Stoff ist auch in der Geschichte anderer Richter verarbeitet. Allein solche Stücke kann man doch nicht höher als in das 8. Jahrhundert hinaufrücken. Wenn man die deuteronomischen Zuthaten und entsprechende Übermalung entfernt, so bleibt nur das übrig, was sich in einem vordeuteronomischen Richterbuch fand. Und im Grund genommen steht es auch mit Jdc. 9 so. Wie das Capitel uns jetzt vorliegt, ist es zwar von deuteromischen Interpolationen und Redensarten frei, reicht aber doch nicht über das 8. Jahrhundert hinauf. Allein nun kann man hier nachweisen, was z. B. bei der Erzählung von Ehud unmöglich ist, dass ein Schreiber aus dem 8. Jahrhundert eine Erzählung aus dem 9. Jahrhundert beinah unverändert herübergenommen hat. Sein Zweck ist, an der Geschichte Gaal's ben Ebed (lies mit LXX Jobaäl *)) und seiner Brüder, die sich gegen die Sichemiten (benê Hamor) und Abimelech verbündet hatten, zu zeigen, wie der Mord der Söhne Jerubbaäl's (Gideon's) gerächt worden ist. Das sagt er im Schlussvers (Vs. 57) und das lässt er Jotham vorherverkündigen (Vs. 7. 16—20) und zu diesem Zweck flicht er die Fabel (Vs. 8—15) ein, die, wenn auch nicht wörtlich von Jotham so gesprochen (§ 2 Anm. 6), doch jedenfalls mit Recht vom Erzähler in diese Periode gesetzt wird. Nun ist die Geschichte von dem Kampf Gaal's gegen Abimelech und die Bewohner Sichems offenbar eine alte Erzählung, welche er ebenso wie die eingeschaltete Fabel Jotham's in dieser Ab-

---

*) Eine ähnliche Veränderung, wie sie die Schriftgelehrten in den Büchern Samuelis angebracht haben, wo sie Meribbaal und Ischbaal in Mephiboscheth und Ischboscheth verändert haben. Dies ist wahrscheinlich erst nach 250 v. Chr. geschehen; denn der Chronikschreiber las beide Namen noch in ihrer alten Form. Im Buch der Richter gewiss auch nicht früher; denn erst nach 250 sind die „Propheten" ins Griechische übersetzt worden. Vgl. auch 2. Sam. 11. 21 Jerubbescheth anstatt Jerubbaäl.

sicht verwertet hat. Das Stück ist an und für sich nicht überall gleich klar; allein was der Geschichtschreiber uns damit zu verstehen geben wollte, das spricht er deutlich aus: die gerechte Strafe für den Mord der Söhne Gideon's. Von all dem andern möchten wir aber gern mehr wissen.

Dies Stück zeigt wohl am meisten Verwandtschaft mit dem Teil der Geschichte Gideon's (C. 8, 4—27), welcher uns erzählt, wie er, um Blutrache zu üben, mit 300 Männern seines Geschlechtes Abieser den zwei Königen der Midianiter Sebah und Zalmunna bis zum Saum der arabischen Wüste nachjagt, ein Bericht, der von C. 6, 2—8, 3 abweicht. Grosse Übereinstimmung besteht zwischen der Fabel Jotham's und C. 8, 22. 23, wo Gideon die Königsherrschaft mit Rücksicht auf das Königtum Jahve's ablehnt (siehe Cornill, *Einl.*[2], *S. 96*). Dies kann vom Autor des 8. Jahrhunderts anachronistisch Gideon in den Mund gelegt sein, aber möglicher Weise war er auch der Ansicht, es sei dies die religiöse Kehrseite der socialen Überzeugung, welche sich in der Fabel Jotham's ausspricht (§ 2 Anm. 6); es ist darum kein hinreichender Grund vorhanden, mit Kuenen (*H. C. O.*[2] *I, § 19, n. 4*) diese Verse zu den jüngsten Interpolationen zu rechnen.

So ist uns denn in Jdc. 9 ein bedeutsamer Abschnitt aus den schriftlichen Quellen erhalten, welche der Autor des vordeuteronomischen Richterbuch's benutzt hat. Ob diese Erzählungen schon ein Ganzes bildeten, oder ob er sie aus verschiedenen, durch mündliche Überlieferung ergänzten Schriften geschöpft hat, wissen wir nicht. Wohl aber dürfen wir annehmen, dass „alle diese Erzählungen, die über Gideon und Jephta wenigstens ihrem Kerne nach, im 9. Jahrhundert schon vorhanden waren“. (Bertheau, *Buch der Ri., S. XXX.*) Dasselbe dürfen wir auch hinsichtlich des ältesten in *Samuel* und den ersten Capiteln der *Könige* verarbeiteten Materials voraussetzen, sowie von den Erzählungen über Elias und Elisa, die, wahrscheinlich ephraimitischen Ursprungs, in umgearbeiteter Gestalt in 1. Reg. 17—2. Reg. 13 Aufnahme fanden. Jedoch auch hier kann man die älteste Form schwerlich reconstruieren; es ist sogar sehr wahrscheinlich, dass die lebendigen und schönen Erzählungen aus nicht weniger als 4 Quellen in unsere Bücher der Könige geflossen sind (Cornill, *Einl.*[2], *S. 127 f.*).

§ 7.

Die älteste Codificierung des israelitischen Rechtes.

Bundesbuch und andere gleichzeitige Gesetzesbestimmungen.

Will man recht verstehen, welche Bedeutung die Aufzeichnung von Gesetzen im Altertum hatte, so muss man wohl unterscheiden zwischen geschriebenen Gesetzen in neuerer Zeit und solchen in früheren Jahrhunderten. Bei uns werden Gesetze gemacht, *damit* sie befolgt werden; im Altertum dagegen fixierte man verschiedene Satzungen schriftlich, *weil* sie beobachtet wurden [1]). Lange Zeit hat man nach dem Gewohnheitsrecht gelebt, das ausschliesslich oder fast allein mündlich überliefert wurde [2]). Sehr wahrscheinlich hat man in Israel, um dem Gedächtnis zur Hilfe zu kommen, verschiedene Satzungen in Gruppen von Fünf oder in doppelten Pentaden (Dekaloge) bisweilen auch in solche von Sechs oder zweimal Sechs (Dodecaden) vereinigt. Spuren davon sind in der ältesten Aufzeichnung des Rechtes übrig geblieben [3]).

Unsere Kenntnis einer alten Aufzeichnung des Gewohnheitsrechtes verdanken wir einem vordeuteronomischen Schreiber im Pentateuch, dem Elohisten, der eine Gesetzessammlung, das *Bundesbuch* genannt, seiner Schrift einverleibt hat. Die Sammlung ist zwar nicht ganz unverändert auf uns gekommen, aber wir sind doch dadurch im Stand, uns einen Einblick in die ältesten israelitischen Rechtsverhältnisse zu verschaffen. Aus dreierlei Gesichtspunkten wollen wir dies belangreiche Document näher ins Auge fassen, indem wir 1° auf seine Form 2° auf seinen Geist und Inhalt und 3° auf den Ursprung dieses Codex achten.

1°. Der Umfang des Bundesbuches ist nicht ganz sicher; wahrscheinlich wird er auf Ex. 20, 23—23, 33 beschränkt werden müssen [4]). Das Princip, von welchem man sich bei seiner Abfassung leiten liess, ist infolge von Umstellungen und redactionellen Eingriffen nicht mehr mit Sicherheit anzugeben. Doch bleibt es wahrscheinlich, dass man ursprünglich vorhatte, eine Sammlung von Gesetzesbestimmungen anzulegen, die man vorhandenen Dekalogen entnahm und bei deren Anordnung früher oder später der Dekalog in Ex. 20, 1 ff. Einfluss ausgeübt hat [6]).

1) Der Unterschied zwischen geschriebenen Gesetzen in der neueren Zeit und der Aufzeichnung gesetzlicher Vorschriften im Altertum ist vortrefflich von Professor Valeton Sr. in den *Studiën, Groningen 1879, S. 172 ff.* auseinandergesetzt. „Die Weise der Gesetzgebung, wie sie seit reichlich einem Jahrhundert in Europa im Schwange ist, kannte man im Altertum nicht. Von einem Entwurf eines Gesetzes oder eines ganzen Gesetzbuches durch Einen oder Mehrere, deren Werk von einem gesetzgebenden Körper durchberaten und alsdann von der Behörde als allgemein giltiges Gesetz proclamiert wurde, ohne Rücksicht darauf, ob es mit den bis jetzt noch bestehenden Einrichtungen übereinstimme oder nicht — von alle dem war keine Rede. Von allen Gesetzgebungen, die aus dem Altertum auf uns gekommen sind, ist keine einzige so entstanden. Jeder der sich mit der Entstehungsgeschichte von Gesetz und Recht eingehender beschäftigt hat, weiss, dass alles geschriebene Recht aus ungeschriebenem (Gewohnheits-)Recht hervorgegangen ist“. Die grossen Gesetzgeber, die „veranlasst durch wichtige Ereignisse“ den Weg anwiesen, der eingeschlagen werden musste, waren „Männer des Lebens und der Praxis und auch ihre Worte hatten unmittelbar die Praxis zum Zweck“. Erst später wurden ihre Gesetze, oder was man damals als solche ansah, schriftlich fixiert. „Was war die Ursache solcher Aufzeichnung“? Auf diese Frage gibt Valeton Sr. eine doppelte Antwort. „Auf der einen Seite muss man im Auge behalten, dass wie ein einzelner Mensch sich nicht stets selbst gleich bleibt, sondern bisweilen unwillkürlich seine Gewohnheiten ändert, oder selbst seinen Grundsätzen untreu

wird, ebenso auch bei Völkern, die aus so vielen Individuen bestehen, einige Bestimmungen anfangs in Ehren gehalten, allmählich aber vergessen und ausser Acht gelassen oder auch hie und da von einigen absichtlich übertreten wurden. Da konnte gar leicht jemand, dem das allgemeine Wohl des Volkes am Herzen lag, sich zu dem Versuch getrieben fühlen, durch schriftliche Aufzeichnung diese Bestimmungen wieder in Erinnerung und damit zur allgemeineren Kenntnis und grösserem Ansehen zu bringen. Aber auf der anderen Seite konnte es auch vorkommen, dass in den vorhandenen Gebräuchen nach und nach Umänderungen Platz griffen oder manche Einzelheiten genauer festgestellt wurden oder sogar neue Ideen Eingang fanden, so dass man das Bedürfnis nach neuen Einrichtungen empfand. Da konnte es wünschenswert erscheinen, alles mehr oder weniger vollständig auf's neue zu sammeln und so die fortschreitende Entwicklung zu fördern und zu befestigen". Diesen zwei Veranlassungen zur Aufzeichnung von Gesetzen möchten wir noch eine dritte hinzufügen, welche u. E. mit den Anstoss gerade für die Abfassung des Bundesbuchs gegeben hat, nämlich der praktische Zweck, einen Leitfaden für die, welche sich mit der Rechtspraxis befassen mussten, zusammenzustellen. In einer Periode, wo die Litteratur in der Entwicklung begriffen war, ist dies jedenfalls wahrscheinlich.

Man mag dies israelitische Recht *mosaisch* heissen, wenn auch dessen schriftliche Fixierung in sehr verschiedenen Zeiten erfolgte, da man sich stets bewusst war, auf demselben Boden zu stehen. So ging es in Rom mit dem Gesetz der zwölf Tafeln; für das gesamte Recht musste es die Basis abgeben. In Israel blieben die grossen Grundgedanken durch alle Codificierungen hindurch bewahrt: nämlich die Aufrechterhaltung der Jahveverehrung in ihrem antikanaanitischen Charakter. Nach Moses, dem Propheten ohne Gleichen (Num. 12, 8), hat es Jahve niemals an treuen Verkündern seines Wesens und seiner Absichten fehlen lassen (Dtn. 18, 18), unter deren Einfluss das ursprüngliche Recht den Bedürfnissen der Zeit gemäss umgestaltet wurde, Hand in Hand gehend mit einem immer tiefern Verständnis von der ganz einzigartigen Bedeutung Jahve's und dem ganz einzigartigem Berufe Israel's. Siehe Valeton Sr., *o. c., S. 175 f.* und meinen *Kanon des A. T., S. 146.*

2) Mit unserer Annahme, dass nämlich Israel's Recht vor Alters, wie bei andern Völkern mündlich überliefertes Gewohnheitsrecht war, schliessen wir keineswegs aus, dass nicht einzelne Gesetze auch wohl sehr früh aufgezeichnet sein können. „Wenn die Hethiter mit Ramses II von Ägypten ein Paar Jahrhunderte vor Saul einen Bund geschlossen haben, dessen Satzungen auf einer silbernen Platte eingraviert waren, warum könnten dann nicht auch Beschreibungen der gegenseitigen Rechte und Pflichten unter den Bürgern einer Stadt, in Metall oder Stein gegraben, öffentlich zur Schau ausgestellt gewesen sein?“ So fragt Oort mit Recht im Hinblick schon auf Israel's Richterzeit (*Oud-Israel's Rechtswezen, Leiden 1892, S. 9 und 10*). „Aber“ — sagt er — „wir wissen nichts davon und auf jeden Fall war so etwas eine Ausnahme“. Dabei bedenke man ausserdem, dass nach der allgemeineren Verbreitung des Schriftgebrauchs der oder jener Priester wohl einmal ein Gesetz oder eine Gesetzessammlung auf Schrift gebracht haben kann (am Schlusse dieses Paragraphen werden wir sehen, dass das Bundesbuch wahrlich nicht die einzige Probe aus dieser Zeit ist); aber eine solche Aufzeichnung verlieh den Gesetzen keine grössere Autorität, sie besassen nur einen privaten Charakter.

Es bleibt beachtenswert, dass selbst die jüngste Gesetzaufzeichnung im Priestercodex sich ausschliesslich auf mündliche Tradition beruft, indem sie die Gesetze mit diesen Formeln einleitet: „Da sprach Jahve zu Moses“ oder „zu Moses und Aaron“ u. s. w.

Die Bewahrstätten dieses Gewohnheitsrechtes waren gewisse durch ein Heiligtum berühmte und viel besuchte Mittelpunkte, „Mutterstädte“ genannt, „ein Mittelpunkt für die Umgegend, deren Städte und Dörfer ihre „Töchter“ hiessen“. (Oort., *S. 15*). Solche Orte waren: Dan, Silo, Sichem, Bethel, Hebron, Berseba, Abel beth Maacha (vergl. 2. Sam. 20, 18, LXX) und seit David und Salomo auch Jerusalem. Dahin wandte man sich, um bei schwierigen Fragen Aufschluss zu suchen, um Jahve's Willen, Rechte und Satzungen zu erfahren.

3) Ausser den zehn Geboten in Ex. 20, 1 ff. lernten wir bereits einen rituellen Dekalog in Ex. 34, 17—26 kennen. Deutlich enthält er zehn Vorschriften: 1° über Abgötterei (Vs. 17), 2° über das Fest der ungesäuerten Brote (Vs. 18), 3° über die

Lösung der Erstgeburt (Vs. 19 und 20), 4° über den Sabbath (Vs. 21), 5° über das Fest der Erstlinge (Vs. 22), 6° das Gebot, dass alle Männer dreimal im Jahr vor Jahve erscheinen sollen (Vs. 23 und 24), 7° eine antikanaanitische Opferbestimmung (Vs. 25 a), 8° über das Passahopfer (Vs. 25 b), 9° über das Opfer der Erstlinge (Vs. 26 a) und 10° die Verordnung, dass man ein Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen dürfe (Vs. 26 b), auch eine Vorschrift mit antikanaanitischer Tendenz.

Die Vermutung liegt nahe, dass man sowohl wegen der Eigentümlichkeit der Zahlen 10 und 12, als auch, um dem Gedächtnis zur Hilfe zu kommen, verschiedene Gesetze in Gruppen von 10 und 12 oder deren Hälften vereinigte. Noch im Bundesbuch bestehen die Rechte betreffs hebräischer Sklaven und Sklavinnen aus 2×5 Verordnungen (Ex. 21, 2—11), ebenso die Strafbestimmungen über Beschädigungen an Leib und Leben von Menschen und Vieh (21, 18—32) u. s. w. Sechs Verordnungen finden sich dagegen für todeswürdige Verbrechen (Ex. 21, 12—17). Auch „in Lev. 19, da, wo das ursprüngliche Wortgefüge noch reiner erhalten ist (Vs. 9—18), ist die uralte Anordnung nach Pentaden und die orakelartige Form (אני יהוה), in welcher derlei Gesetzesreihen einst als Gottesworte am Heiligtum verkündigt wurden, noch völlig durchsichtig.“ (Dillmann, *Num. Deut. u. Jos., Leipzig 1886, S. 644*). Alles führt uns zur Annahme, dass man vor Zeiten nach dem Vorbild des Dekalogs, welcher die religiös-sittliche Grundlage in 10 Worte zusammenfasste, auch Bestimmungen über den Cultus und über die gegenseitigen Rechtsverhältnisse u. s. w. in Zahlen von 5 und 6 oder 10 und 12 zusammenstellte.

4) In Ex. 24, 7 wird „das Buch des Bundes“ erwähnt, welches Moses den Israeliten vorlas. Ziemlich allgemein ist man darüber einig, dass der Erzähler hier die Gesetzessammlung von Ex. 20—23 im Auge gehabt habe. Nicht dieselbe Einstimmigkeit herrscht dagegen über den Umfang. Reuss (*o. c., § 200*) will den Codex auf Ex. 21, 1—23, 13 beschränken, wonach das Buch mit einer Überschrift (Ex. 21, 1) und einer kurzen Schlussermahnung (Ex. 23, 13) versehen wird. Derselben Ansicht ist Kautzsch in seiner Bibelübersetzung. Was dann in Ex. 20, 23 ff. vorhergeht und in Ex. 23, 14 ff. folgt, enthielte

allerdings auch alte Vorschriften, wäre aber doch ein späterer Zusatz, weil man nur ungern das religiöse und cultische Element darin vermisste. Allein man kann auch annehmen, Ex. 21, 1 sei eine Überschrift für die folgenden bürgerlichen Gesetze, oder aber Ex. 20, 23—26 sei vom Redactor von seiner Stelle gerückt; denn es gehört besser zu C. 22, 17 ff. und 23, 14 ff. Das letztere ist das wahrscheinlichste und dann ist wirklich Ex. 21, 1 die Überschrift des ursprünglichen Buches. Ferner ist die Mahnrede (23, 20—33) ein passenderer Schluss als 23, 13. Nur darin hat Reuss vielleicht richtig gesehen, dass Vs. 13 der ursprüngliche Schluss war; dann ist aber das folgende vom Verfasser oder einem seiner Nachfolger hinzugefügt worden, ehe das Buch als Ganzes vom Elohisten aufgenommen wurde (vgl. Kuenen, *H. C. O.*[2], *I, § 5, A, n. 5*). So erklärt sich am besten die Nachahmung durch den Deuteronomisten und den Schreiber von Lev. 17—26, die ihr Gesetzbuch gleichfalls mit einer Paränese schlossen.

Einer ganz entgegengesetzten Ansicht huldigt Dillmann (*Comm. Ex. Lev., S. 221*), der gerade umgekehrt das ursprüngliche Bundesbuch für umfangreicher hält als das im Elohisten uns erhaltene Werk. Auch das ist sehr gut möglich; doch hat diese Meinung wenig objectiven Grund und hängt vor allem mit der Ansicht zusammen, die man über den eigentlichen Plan der Zusammenstellung hat; hierüber urteilen aber die verschiedenen Forscher verschieden; nach vielen kann er unmöglich wieder aufgefunden werden (vgl. Anm. 6). Die Verknüpfung mit Ex. 20, 1 ist erst später durch Vs. 22 b hergestellt worden; denn in der Erzählung von der Bundesschliessung (24, 3—8) wird des Dekalogs überhaupt gar nicht gedacht. Es empfiehlt sich deshalb nicht, das Bundesbuch auf Ex. 20—23 auszudehnen.

5) Dass der Text des Bundesbuches nicht nur durch Fehler von Abschreibern, sondern auch durch Umstellungen und Zusätze gelitten hat, wird allgemein anerkannt; vgl. darüber Kuenen, *H. C. O.*[2], *I, § 13, n. 32,* Budde, *Z. A. W. 1891, S. 99—114* und Cornill, *Einl.*[2], *S. 74.* Wir erinnern hier bloss an die Hypothese Kuenen's, der Elohist habe das Bundesbuch ursprünglich erst am Ende des Wüstenzugs vermeldet. Aus den Fragmenten in Ex. 24, 1. 2. 9—11 ersehen wir, dass E eine Bundesschliessung am Sinai unter ganz andern Umständen

erzählt hat, als wir nach dem Gesamteindruck dieser Capitel erwarten sollten. (Vgl. § 1, Anm. 3.)

6) Dr. J. W. Rothstein (*Das Bundesbuch und die religionsgesch. Entwicklung Israel's, Halle 1888, S. 7*) leugnet, dass der Verfasser des Bundesbuchs sich „wenn nicht allein, so doch vorwiegend von dem Interesse habe bestimmen lassen, das ihm vorliegende Material in wohl abgezirkelte, möglichstes Gleichgewicht zeigende Dekaden und Pentaden unterzubringen“. Doch muss er hinzufügen: „wenn ich auch nicht verkenne, dass man unschwer solche auch noch im Bb. nachzuweisen vermag“. Man wird sich doch sicher von den in unserer 3. Anmerkung und bei Dillmann (*Comm. Ex. Lev., S. 220*) angeführten Thatsachen Rechenschaft geben müssen. Bertheau ging freilich zu weit mit seiner Ansicht, das ganze Bundesbuch bestehe aus 7 Dekalogen *); aber dass der Sammler seinen Stoff aus Dekalogen und Pentaden schöpfte und sie bisweilen, wo er dadurch in seinem Plan nicht gestört wurde, in ihrer überlieferten Zahl aufnahm, kann doch kaum geleugnet werden. Dass selbst da, wo man jetzt die Fünf- und Zehnzahl nicht mehr entdecken kann, seine Quelle allerdings wohl ein Dekalog gewesen ist, lehrt uns eine Vergleichung von Ex. 23, 14 ff. mit Ex. 34, 17 ff. Was uns der Jahvist noch in der Form eines Dekalogs über Cultussachen aufbewahrt hat, gibt der Elohist uns zum grossen Teil im Bundesbuch wieder, und zwar frei verarbeitet.

Den eigentlichen Plan für die Zusammenstellung, der freilich jetzt verdunkelt sei, sucht Rothstein in den *zehn Worten* von Ex. 20. Ex. 21, 21—36 sei eine weitere Ausführung des Gebotes: „Du sollst nicht töten“, (S. 8—24); Ex. 21, 37—22, 16. 20. 26 eine Ausführung des Gebotes: „Du sollst nicht stehlen“ (S. 24—52) und Ex. 23, 1—3. 6—9 eine Ausführung des Gebotes: „Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“. (S. 52—58.) Das ist dieselbe Reihenfolge dieser Gebote, wie sie sich noch in der LXX findet, wo das 7. Gebot

---

*) In seinem Buch: *Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, 1840,* suchte Bertheau den Nachweis zu führen, dass die gesamte Gesetzgebung aus 7 grossen Gruppen bestand und jede Gruppe wieder aus 7 Dekalogen. Mit Recht sagt Rothstein davon: „jedenfalls für das Bb. passt sie nicht“. Aber nun geht auch er seinerseits zu weit, wenn er von den Pentaden sagt: „Ich sehe von denselben ganz ab“.

noch vor dem 6. des masorethischen Textes steht. Auch die religiösen Vorschriften und die Bestimmungen ethisch-socialer Art zieht er in den Kreis seiner Untersuchung (S. 64—76), und kommt zu dem Resultat, dass der Sammler, „eine legislatorische Kraft ersten Ranges“ (S. 59), „der es wohl verstand, in eine Gesetzesmaterie eine feste, wohlbegründete Ordnung zu bringen“ (S. 58), seinen Stoff nach den Geboten des Dekalogs geordnet habe.

Wenn die Entdeckung Rothsteins richtig ist, so liegt darin ein schwerwiegender Beweis für die Existenz der zehn Gebote wenigstens im 9. Jahrhundert vor Chr. Jedoch vergesse man nicht, dass sich die vorausgesetzte Anordnung nicht mehr vollständig nachweisen lässt, und dass Rothstein mit Dillmann (vgl. Anm. 4) zur Annahme genötigt wird, das Bundesbuch sei vor oder bei seiner Aufnahme in die elohistische Geschichtserzählung eher verkürzt als erweitert worden. Seine Ansicht bleibt immerhin sehr wohl möglich, wenn man sie auch nicht mit ihm für „höchst wahrscheinlich“ (S. 76) finden kann. Denn es besteht auch noch eine andere Möglichkeit, dass nämlich erst nachträglich der Dekalog in der Verschiebung der Bestimmungen seinen Einfluss geltend gemacht habe.

Im geraden Gegensatz zu Rothstein steht Bruno Baentsch mit seiner gründlichen Untersuchung: *Das Bundesbuch u. s. w., Halle 1892,* der entschieden das Urteil Rothsteins und anderer verwirft, dass der Dekalog das leitende Princip bei der Abfassung dieses Buches abgegeben habe (S. 39). Wir beschränken uns, um nicht allzu ausführlich zu werden, nur auf einige Mitteilungen aus seinem Werk. Nach ihm hat nicht Rd (der deuteronomische Redactor) sondern Rj (der jahvistische R.) schon das Werk an seiner gegenwärtigen Stelle (am Sinai) eingefügt (S. 88). Argumente, nicht ohne Gewicht, führt er dafür an, dass die ursprüngliche Erzählung diese Gesetzgebung nach Kades verlegte (S. 86). Sehr ausführlich handelt B. über die ursprüngliche Form dieses Gesetzbuches (S. 26—58) und sein Verhältnis zu J und E (S. 59—91). Nach ihm ist es aus משפטים (Rechtssatzungen) 21, 1—22, 16, welche teilweis erhalten sind, und aus דברים (Worten Jahve's, sittlichen Vorschriften) 20, 22—26 und 22, 17—23, 19 zusammengestellt. Die ersteren können nach B. vorprophetisch (9. Jahrhundert), die andern unter prophetischem Einfluss entstanden sein (8. Jahrhundert), siehe Anm. 14. Das

ursprüngliche Gesetzbuch war einerseits ausführlicher (S. 44. 45), während es andrerseits auch durch Zusätze erweitert wurde (S. 45—59). Über ursprüngliche Pentaden spricht er S. 16 u. 40. Der Name Bundesbuch in Ex. 24, 7 wurde vom ursprünglichen Erzähler nicht dieser Sammlung, sondern nur den Bundesworten zuerkannt (S. 76).

2°. Das Bundesbuch trägt im Unterschied von den beiden andern grossen Gesetzesgruppen im Pentateuch (Deuteronomium und Priestercodex) einen eigentümlichen Stempel. Dieser Unterschied stimmt ganz mit dem Resultat der litterarischen Analyse überein, welche „das Buch des Bundes" zu den ältesten Abschnitten der Thora rechnet [7]).

Der sociale Zustand, welcher hier geregelt wird, ist ein solcher, wie wir ihn auf Grund der historischen Berichte für Alt-Israel voraussetzen müssen. Das Nomadenvolk ist grossenteils zum Ackerbau übergegangen; doch Viehzucht und Viehbesitz bleiben ein Hauptbestandteil der Volkswohlfahrt. Der Zustand dieser Gesellschaft ist sehr primitiv, der Begriff „Kapital" ist völlig unbekannt und sowohl was die Rechtsgrundsätze angeht, als auch was die Ausführung der Strafen betrifft, steht diese Gesetzgebung noch auf dem Standpunkt der Wüstenbewohner. Die Bestimmungen über den Cultus sind wenig und sehr einfach [8]).

Doch, wenn auch der Zustand der Gesellschaft, welchen diese Gesetzgebung regelt, noch auf einer niederern Entwickelungsstufe steht, so muss man dagegen vor dem Geist, der den Gesetzgeber beseelt, die höchste Ehrerbietung haben. In ernsten Fällen will er strenges Recht, aber Billigkeit in der Strafe oder Schadenersatz in Sachen von geringerer Bedeutung [9]). Für die Wittwen und Waisen, für Frauen und Mädchen, für Arme und Fremdlinge, ja für Sclaven und Sclavinnen, kurz für die Rechtlosen in der alten Gesellschaft ergreift er Partei

und erinnert daran, dass hinter dem Gesetz Jahve der gerechte Richter steht, der nicht mit sich spotten lasse [10]).

Schwerlich kann zwar eine solche Gesetzgebung eine vollkommene, für alle folgenden Zeiten giltige genannt werden; um sie aber billig zu beurteilen, darf man nicht auf Rechnung des Gesetzgebers schreiben, was im letzten Grund die Schuld der Gesellschaft ist, in der er lebte; man muss vielmehr anerkennen, dass er und seine Geistesverwandte hohen ethischen Principien, wie sie in den *Zehn Geboten* ihren Ausdruck gefunden haben, im praktischen Leben Achtung zu verschaffen gesucht haben [11]).

7) Die drei grossen Gesetzesgruppen in der Thora kann man schon aus rein litterarisch-kritischen Gründen z. B. durch genaue Beobachtung des Wortschatzes, der Sprache und des Stiles von einander unterscheiden, und wir sehen alsdann deutlich, wie die durch solche Scheidung erhaltenen Schichten zugleich nach Inhalt, Geist und Tendenz bedeutend von einander abweichen. Das ist wohl die Probe auf die Rechnung; denn daraus ergibt sich, dass die litterarische Verschiedenheit nicht bloss im Geist des wahrnehmenden Subjects existiert.

Über den Inhalt des Bundesbuches sehe man W. R. Smith, *The O. T. in the Jew. Church*², *S. 340 sq.*, E. Reuss, *Gesch. d. A. T.*¹, *§ 201* und ferner von mir in *Tijdschr. voor Strafrecht, Leiden 1890, IV, S. 205—230, 1891, V, S. 251—269.*

8) Um den Geist und Inhalt des ältesten israelitischen Gesetzbuches kennen zu lernen, wollen wir drei Punkte näher erörtern; 1° den socialen Zustand, 2° die Rechtsprechung, 3° den Cultus.

1°. In Bezug auf die Rechtsgrundsätze dieses Gesetzbuches sollte man vielleicht erwarten, dass es Verordnungen für ein Nomadenvolk umfasse. Jedoch macht offenbar nicht das Vieh allein den Reichtum des Volkes aus; denn es ist auch vom Ertrag der Erstlinge der Feldfrüchte die Rede (Ex. 22, 28), und im ganzen wird zu einem sesshaften, Ackerbau treibenden Volk gesprochen. Wie diese Erscheinung zu erklären sei, werden wir gleich sehen, wenn wir vom Alter dieser Gesetze handeln.

Das hier vorausgesetzte sociale Leben ist noch sehr einfach und ursprünglich. Von einem Stand, der irgendwie mit dem Handel etwas zu thun hätte, weiss man nichts. Der Reichtum besteht darum auch in Naturalien. Geld ist nur als Tauschmittel im Gebrauch; der Begriff „Kapital“ ist dagegen unbekannt. Man leiht deshalb bloss aus Armut Geld, daher das Verbot, Zins für ausgeliehenes Geld zu fordern; die Worte „Zins“ und „Wucher“ sind darum gleichbedeutend Ex. 22, 24; vgl. Ps. 15, 5 *). Das Primitive dieses socialen Lebens erhellt ferner aus der Art und Weise der Rechtsprechung.

2°. Der oberste Rechtsgrundsatz ist das *jus talionis:* „Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuss um Fuss, Brandwunde um Brandwunde, Stichwunde um Stichwunde, Hiebwunde um Hiebwunde“. (Ex. 21, 23—25). Eigentlich also eine gesetzlich geregelte Rache; jedoch bedenke man, dass dies in der Entwicklungsgeschichte des Rechts ein notwendiger Durchgangspunkt gewesen ist und dass die Beschränkung „Auge um Auge u. s. w.“ einen Fortschritt bedeutet, indem die ungezügelte Rache zwei Augen für eins fordern würde und auf diese Weise der Familienfehden kein Ende wäre. Dazu kommt noch, dass der Gesetzgeber in vielen Fällen eine Entschädigung in Geld für genügend erachtet, falls die beleidigte Partei damit einverstanden ist. Sein Leben hat man also verwirkt, wenn man mit Absicht oder durch unglücklichen Zufall einem andern das Leben genommen hat. Aber bereits in dieser ältesten Gesetzgebung zeigt sich das Bestreben, zwischen Mord und Totschlag zu unterscheiden; und ist diese Unterscheidung auch nicht so fein ausgefallen, dass sie unsere heutigen Juristen befriedigen würde, so ist sie doch glücklicher ausgedrückt, als sogar in den jüngern Gesetzen über das Asylrecht, welche das Recht der Blutrache einzudämmen suchen (Ex. 21, 12—14, vgl. Num. 35, 9—24, Dtn. 19, 1—15). Wenn es klar am Tage liegt, dass der Totschläger es nicht darauf abgesehen hatte,

*) Eine unhistorische mechanische Anschauung von der Schrift müsste eigentlich dies Verbot als für alle Zeit giltig betrachten. und so ist es auch häufig aufgefasst worden. Pabst Martin V. musste im Jahre 1425 das kirchliche Verbot des Zinsnehmens beschränken zum grossen Segen für das Creditwesen und noch grösseren Gedeihen des Handels.

sondern „Gott es durch ihn so gefügt hatte“ (Ex. 21, 13), so durfte er vor dem *Goël*, dem Bluträcher nach dem Altar flüchten, wo er dann sicher war. Aber keine Zuflucht bot der Altar dem, der einen Mord begangen hatte. Entehrende Strafen, wie Gefängnis und Stockschläge sind unbekannt. Der Scheich eines Beduinenstammes würde sich heute noch ebenso gut wie das geringste Glied des Stammes der Rache aussetzen, wenn er einen seiner Stammesgenossen mit Stockschlägen bestrafen wollte.

Die executive Gewalt ist die beleidigte Partei, jeder ist sein eigner Richter; alles Recht ist noch Privatrecht; von öffentlichem Recht ist keine Rede; die Vergehen werden nicht als Unrecht gegen die Gemeinschaft, sondern gegen die betreffenden Personen angesehen. Das Stammbewusstsein ist wohl sehr stark entwickelt gegenüber allen, die ausserhalb des Stammes stehen; ihnen gegenüber fühlt man sich als ein Ganzes; aber man ist noch nicht zu einem klaren Bewusstsein von dem rechten Verhältnis der Einzelnen zum Allgemeinen gelangt. Es gibt wohl Rechte von Stamm zu Stamm, so dass z. B. bei einer Verheiratung das Mädchen gewissermassen dem andern Stamm geschenkt oder verkauft wird (wovon noch Spuren in der Leviratsehe übrig sind Dtn. 25). Aber die Rechte der Gemeinschaft gegenüber den Individuen hat man noch nicht ins Auge gefasst; der Einfluss der centralen Behörde ist darum noch gering. Erst als der Individualismus stärker hervortrat, wurde das Verhältnis der Einzelpersonen zur Gemeinschaft genauer geregelt. Weil jeder sein eigner Richter ist, findet auch keine Verfolgung statt, wenn kein Ankläger da ist. Ein richterliches Urteil ist nicht nötig. Was man in dieser alter Gesellschaftsordnung etwa Rechtsprechung nennen könnte, ist ein schiedsrichterlicher Ausspruch in schwierigen Fällen. Hier lese man vor allem, was Rob. Smith (*Prophets, p. 380, n. 15*) über das Ansehen des Scheichs in jedem arabischen Stamm mitgeteilt hat (aus Burckhardt, *Bedouins and Wahabys, 8. ed., p. 115 sq.*).

3°. Über den Cultus sind wenig Bestimmungen im Bundesbuch zu finden und diese sind sehr einfach. Es befiehlt, die Erstlinge der Feldfrüchte, aber auch von Menschen und Tieren Jahve darzubringen, den Sabbath zu heiligen und das Sabbathjahr zu halten (Ex. 22, 28 f. 23, 10—12). Abgötterei wird mit dem Tode bedroht (Ex. 22, 19) und nur eine Verordnung über

ceremonielle Heiligkeit wird darin angetroffen, nämlich dass man das Fleisch, das von wilden Tieren zerrissen ist, nicht essen dürfe (Ex. 22, 30). Die Gesetzgebung setzt offenbar mehr denn ein Heiligtum voraus nicht allein wegen Ex. 20, 24. 25, welche Verse u. E. keine andere Erklärung zulassen, sondern auch wegen der Bestimmung über das Asylrecht, die dann auch später bei der Concentration des Cultus auf einen legitimen Altar zu Jerusalem (im Deuteronomium) durch die Einrichtung von Freistädten modificiert werden musste. Ebenso hat die Vorschrift, die Erstlinge am 8. Tage darzubringen, nur dann einen Sinn, wenn überall ein Heiligtum in der Nähe sich befand. In Ex. 23, 14—19 werden die Feste, drei Landbaufeste, *Massōth*, *Kasīr* und *Asīph* genannt. Wenn diese Vorschriften auch nicht zum ursprünglichen Buche gehören, so stammen sie doch aus derselben Zeit her, worin dieses niedergeschrieben wurde.

Die Priester sind nicht in erster Linie Opferer; denn dies Gesetzbuch erkennt das Recht des Opferns durch Laien an (Ex. 20, 24—26) und enthält keine Verordnungen über die Einkünfte und Rechte der Priester. Ihre Hauptaufgabe ist die Rechtsprechung d. h. in schwierigen Fällen geben sie als Nachfolger Mosis die Thora Jahve's. In Ex. 21, 22 ist von Schiedsrichtern die Sprache; der technische Ausdruck lautet hier: „vor Gott gebracht werden“ (Ex. 22, 8 vergl. 1. Sam. 2, 25) d. i. vor den Priester, der in Gottes Name die Entscheidung, die Thora *) gab.

Waren die Priester Glieder des Stammes (= der Gilde) Levi? Der Mehrzahl nach wohl höchst wahrscheinlich; schon im hohen Altertum gab man einem Leviten, der mit dem Geschäft des Priesterdienstes besser als andere vertraut war, den Vorzug (Jdc. 17, 9 ff. **)). Doch liegt die Geschichte der Priester noch

*) Das Wort Thora ist von ירה (werfen) abgeleitet, wahrscheinlich in der Bedeutung von „das Los werfen“. Thora ist also ursprünglich eine priesterliche Entscheidung, Mitteilung, Unterweisung auf Grund eines vor dem Angesicht der Gottheit geworfenen Loses. Übrigens sei bemerkt, dass in Ex. 21, 6 sich noch der vorjahvistische Sprachgebrauch erhalten hat; hier sind die Elohim noch die Hausgötter, die als Götter verehrten Vorfahren (vgl. Schwally, *Leben nach d. Tode, 1892, S. 37*).

**) Der Levit, der zuerst von Micha gedingt war und dann als ein begehrenswerter Besitz samt Ephod, Teraphim und Gussbild von den Daniten mitgenommen wurde, hiess Jonathan, Sohn Gersom's, des Sohnes Mosis (Jdc. 18, 30). Die Schriftgelehrten haben daran Anstoss

grossenteils im Dunkeln, wenigstens was die älteste Periode betrifft. (Über die spätere Geschichte vgl. Kuenen, *Th. T., 1890, S. 1—42*). In einer Hinsicht dagegen ist die A. T.liche Überlieferung einstimmig, nämlich darin, dass der Stamm Levi bereits sehr frühzeitig als der Priesterstamm auftritt und die Leviten sich auf ihre Verwandtschaft mit Moses berufen, Dtn. 33, 8; 1. Sam. 2, 27 ff. Sie hielten die Wache bei der Bundeslade. Auch Ex. 32, 25—29 ist ein vordeuteronomischer Bericht, mag nun Dtn. 33, 8—11 damit zusammenhängen oder nicht. Es unterliegt darum auch keinem Zweifel, dass bei weitem die grosse Mehrheit der dienstthuenden Priester zur Zeit der Zusammenstellung des Bundesbuches Leviten waren. Allein warum steht denn dies nicht ausdrücklich da? Drei Möglichkeiten gibt es hier: entweder der Gesetzgeber hielt es nicht für nötig die Leviten als solche zu kennzeichnen, oder er hielt es nicht für wünschenswert oder er gibt ältere Bestimmungen aus einer Zeit, in der die überwiegende Mehrheit der Priester durchaus nicht aus Leviten bestand.

9) Gerade wenn man sich recht deutlich den primitiven Zustand der Gesellschaft vorstellt, auf welchen sich unser Gesetzbuch bezieht, wird man um so höher den milden und barmherzigen Geist würdigen, der sich neben dem Gefühl für strenge Gerechtigkeit darin ausspricht. Ausser Mord rechnet der Gesetzgeber auch Beleidigung der Eltern zu den schweren Vergehen, so dass, wer seinen Vater oder Mutter schlägt oder auch nur verflucht, des Todes schuldig ist (Ex. 21, 15. 17). Auch wer seines Nächsten Leben nicht schont, indem er ihn stiehlt und als Sklaven verkauft (Ex. 21, 16), muss sterben. Für andere Vergehen will er gehörigen Ersatz, so beim Diebstahl (Ex. 21, 37; 22, 1 f.) wobei vor allem die strenge Verordnung beim Viehdiebstahl unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht: fünf Rinder Ersatz für ein Rind und vier Schafe für ein Schaf, das gestohlen wurde. Wenn das entwendete Tier sich noch vorfand, so reichten zwei Rinder oder Schafe hin; wer diese Strafe nicht bezahlen

---

genommen, dass ein Enkel Mosis der erste Priester des später für schismatisch gehaltenen Heiligtums zu Dan sollte gewesen sein und haben in den Namen Moses ein *Nun* eingefügt, welches jedoch als „hangendes Nun“ (*Nun theluja*) stets seine Herkunft verrät. So wird jetzt statt Moses der verhasste Name Manasse gelesen.

konnte, hatte seine Freiheit verwirkt (Ex. 21, 37; 22, 2. 3). Hatte dagegen jemand unabsichtlich Schaden verursacht z. B. durch einen stössigen Stier oder eine offen stehende Cisterne (Ex. 21, 28—36) oder indem frei laufendes Vieh im Weinberg des Nächsten Verwüstung anrichtete oder in dessen Feld weidete, auch wenn durch Unachtsamkeit ein Brand im Felde des Nachbarn ausbrach (Ex. 22, 4 f.), so erachtete es der Gesetzgeber für genügend, dass der gestiftete Schaden vollständig ersetzt würde.

10) Überaus ansprechend berührt uns des Gesetzgebers barmherziger Sinn gegenüber den Rechtlosen in der alten Gesellschaftsordnung: den Fremdlingen, Armen, Wittwen, Waisen, Sklaven und Sklavinnen. „Einen Fremdling sollst du nicht drücken, noch gewaltthätig behandeln; denn ihr seid [auch] Fremdlinge gewesen in Ägypten“ (Ex. 22, 20). Wenn auch die Wittwen und Waisen oft wehrlos waren, weil niemand ihnen Recht verschaffen konnte oder wollte, so weist der Gesetzgeber auf den obersten Gesetzgeber hin: „eine Wittwe oder Waise sollt ihr nimmermehr bedrücken; denn wenn du sie bedrückst und sie dann um Hilfe zu mir schreien, so werde ich ihren Hilferuf sicher erhören und werde in Zorn geraten und euch durch das Schwert umbringen lassen, so dass eure eignen Weiber Wittwen und eure Kinder Waisen werden“ (Ex. 22, 21—23, vgl. Ps. 68, 6; 146, 9). Wenn man einem Armen Geld leiht, darf man keinen Wucher (Zins) nehmen (Ex. 22, 24), und wenn er sein Obergewand zum Pfand geben musste, so sollte man es ihm zurückbringen, ehe die Sonne unterging, „denn sein Mantel ist ja seine einzige Körperdecke; womit könnte er sich sonst auf seinem Lager zudecken? Wenn er mich aber um Hilfe anruft, so will ich ihn erhören, denn ich bin barmherzig“ (Vs. 25 und 26). Den Armen sollte man auch den Ertrag des Feldes im siebenten Jahr überlassen (Ex. 23, 10 f.). Eine gewisse Billigkeit kann man gegenüber den Sklaven und Sklavinnen darin finden, dass, wenn der Herr ihnen ein Auge oder einen Zahn ausschlug, sie dadurch das Recht auf Freiheit erlangten (Ex. 21, 26. 27). Ferner war es dem hebräischen Sklaven d. i. dem Israeliten, der sich wegen seiner Schulden hatte verkaufen müssen, vergönnt, nach sechs Jahren frei auszugehen, wenn er es nicht vorzog, bei seinem Herrn zu bleiben (Ex. 21, 2 f.). Vgl. über diese ethischen Vorschriften Kuenen, *H. C. O.*[2]*, I, § 13, n. 20.*

11) Alle diese genannten vortrefflichen Eigenschaften müssen wir hoch anschlagen. Sie liefern uns den Beweis, dass die Predigt der Boten Jahve's, des Gerechten und Barmherzigen, selbst in den frühesten Zeiten des israelitischen Volkslebens nicht umsonst erschollen war. Was die zehn Gebote als sittliche Forderung aufstellen, sucht das Bundesbuch auf praktische Fälle anzuwenden. Aber was vom Gesetz im Ganzen gilt, das gilt auch von diesem kleinen Teil der israelitischen Thora: Sie ist gewissermassen ein *Compromiss* zwischen den erhabenen Forderungen der Propheten und den Volksgebräuchen. Das Gesetz ist darum unvollkommen, auch dies Gesetz. Der Gesetzgeber sucht bessere Zustände herbeizuführen (vgl. auch Ex. 21, 21) und die Sitten zu mildern; jedoch von manchen Zuständen sieht er offenbar das Verkehrte noch nicht ein. So rechnet er unverkennbar die Frau „zum Haus" d. h. mit Sklaven, Sklavinnen, Ochsen, Eseln und anderm Eigentum zum Besitz des Mannes (vgl. Ex. 20, 17 gegenüber Dtn. 5, 21) und die Sache betreffs der Verführung eines Mädchens wird ganz unter der Rubrik: Verletzung des Eigentumsrechtes behandelt; der Schaden muss in Geld an den Vater ersetzt werden (Ex. 22, 15. 16). Wenn auch ein hebräischer Sklave nach sechs Jahren seine Freiheit wieder erlangen konnte, so kam doch diese Vergünstigung einer Frau, die sich aus Armut verkauft hatte, nicht zu gute (Ex. 21, 7). Ausserdem trat auch diese Bestimmung bei geborenen hebräischen Sklaven nicht in Kraft; erwählte ein Sklave die Freiheit, so liess er Frau und Kinder in lebenslänglicher Sklaverei zurück.

Kein vollkommnes Gesetz, das auch noch für spätere Jahrhunderte Geltung beanspruchen könnte, haben wir hier kennen gelernt, wohl aber das Ringen eines bessern Geistes, der hoch über den Geist dieser Zeiter erhaben ist, um Einfluss zum allgemeinen Besten auszuüben. Israel ist immer ein halsstarriges und hartnäckiges Volk geblieben, gegen das Jahve seine Hand ausreckte (Ex. 32, 9 und par. Stellen); aber das Werk seiner Hände hat er nicht preis gegeben. Bald werden wir in Israels zweiter Gesetzgebung noch deutlicher die fortdauernde Wirksamkeit seines Geistes erkennen und so sehen wir in der Geschichte Israels die Werkstätte der Vorbereitung für die volle Offenbarung der göttlichen Liebe in Jesu Christo.

3°. Über die Entstehungszeit des Bundesbuches hat Reuss (*Gesch. d. A. T., § 200*) die Vermutung geäussert, in dieser Gesetzgebung möchte uns das vom König Josaphat promulgierte „Landrecht“ erhalten sein (2. Chron. 17, 7 ff. vergl. 19, 5) [12]. Von allen andern Einwänden abgesehen ist dies schon darum höchst unwahrscheinlich, weil das Bundesbuch nach Ausweis des Gebrauchs, den der Deuteronomist davon gemacht hat, niemals officielle Autorität besessen hat [13].

Seine Aufnahme in eine Schrift aus dem achten Jahrhundert macht es wahrscheinlich, dass dies Gesetzbuch gegen Ende des neunten oder im Anfang des achten Jahrhunderts v. Chr. zusammengestellt worden ist. Aus dem Inhalt erheben sich gegen diese Annahme keine Schwierigkeiten. Die mehr antiken Vorstellungen und Rechtsgrundsätze, welche nicht mehr ganz auf das achte Jahrhundert passen, muss man aus der Zähigkeit der Überlieferung sowie aus dem Drang nach Aufzeichnung erklären, der auch darin seinen Grund hat, dass man auf die Sammlung solcher Gesetze bedacht war, die mit dem Verschwinden des antiken Lebens ihre Kraft zu verlieren drohten [14]. Ein Priester eines einflussreichen Heiligtums, wahrscheinlich zu Bethel, hat damals aufgezeichnet, was in seinen Kreisen seit Jahrhunderten als Jahve's Satzungen und Rechte verkündigt wurde, auch andern zu Nutz und Frommen, die in den Tagen der Umwälzung, welche sie erlebten, nicht wussten, woran sie sich halten sollten [15].

12) Reuss weiss wohl, dass die Autorität eines Schriftstellers aus jüngerer Zeit, wie die des Chronikschreibers, nur eine unsichere Gewähr für ein so altes Ereignis bietet. Aber er ist der Ansicht, dass sich bei dem vielen, das er unrichtig erzählt, doch das eine und andere in seinem Werk erhalten habe, das historisch ist, obschon die Bücher Samuel und Könige davon schweigen. Nur müsse man diesen Bericht seines anachronistischen Gewandes entkleiden und nicht glauben, dass Beamte und

Priester mit dem ganzen Gesetzbuch Mosis in der Hand herumgegangen seien, um das Volk in Juda zu unterweisen.

13) Das grosse Bedenken gegen Reuss' Hypothese liegt darin, dass der Deuteronomist, der Dtn. 12—20 die Satzungen des Bundesbuches oft eingreifend modificiert, dasselbe niemals mit Namen nennt oder andeutet. Das wäre unmöglich, wenn es schon unter Josaphat zum Reichsgesetz wäre erhoben worden. Die Mitteilung des Chronikschreibers, dass der fromme König Josaphat auch für das Recht Sorge getragen habe, klingt sehr wahrscheinlich. Allein man wird noch mehr, als Reuss thut, auf Rechnung seines Anachronismus setzen müssen. Nicht bloss, die Voraussetzung, dass das ganze mosaische Gesetz schon bestanden habe, sondern auch die Meinung, dass überhaupt aus irgend einem Gesetzbuch, wie klein es auch gewesen sein mag, von umherziehenden Priestern Belehrung erteilt wurde, beruht auf der Vorstellung eines Mannes, dem Esra der Schriftgelehrte vor dem Geist stand. Im Beginn des neunten Jahrhunderts (870 v. Chr.) wird die Thora wohl hauptsächlich mündlich überliefert worden sein, in jedem Fall aber lässt nichts darauf schliessen, dass die genannten Beamten diese Gesetzsammlung auf ihre Reise durch Juda mitnahmen. Dazu kommt noch, dass, wie wir nachher sehen werden, wir allen Grund haben, an ein nordisraelitisch Produkt zu denken.

14) Endlich erübrigt uns noch, die Zeit und soweit möglich den Ort (Anm. 15) zu bestimmen. „Gegen Ende des 9. oder Anfang des 8. Jahrhunderts", passt am besten zu dem, was wir von der Entwicklung der israelitischen Litteratur im Allgemeinen wissen; auch stimmt dies mit der Aufnahme in den Elohisten überein. Nur das könnte uns noch verwundern, dass sich hier die Rechtsgrundsätze der Wüstenbewohner in einer Schrift finden, die Jahrhunderte nach der Ansiedlung in Kanaan verfasst ist. Ausser den im Texte genannten Gründen zur Erklärung dieser Erscheinung (Zähigkeit der Überlieferung und das Bestreben, das antike Leben vor dem gänzlichen Verfall zu bewahren), ist auch in Anschlag zu bringen, dass die Codificierungen der israelitischen Gesetze, selbst des von Josia eingeführten Deuteronomiums, oft mehr, Wünsche der geistlichen Führer enthielten, als allgemein beobachtete Gebote. Die Vergleichung des Deuteronomiums mit den jüngsten (priesterlichen) Gesetzen, wird uns das später noch

klar erkennen lassen. In ganz besonderem Masse gilt dies natürlich von einer zum Privatgebrauch aufgesetzten Schrift. An andern Heiligtümern als dem Entstehungsort dieses Buches lehrte man in vieler Hinsicht wahrscheinlich anders. Ja wer weiss, wie wenig Sympathie vielleicht dieser Mann bei seinen Amtsgenossen gefunden hat, die dem Fortschritt huldigten.

Aber gerade die antike Färbung und altertümlichen Rechtsgrundsätze machen dies Gesetzbuch für uns so ausserordentlich wichtig. Denn davon dürfen wir überzeugt sein, dass wir hier in der Hauptsache das israelitische Recht aus der ältesten Königszeit vor uns haben. R. Smith (*The O. T. in the Jew. Church*², *p. 343 sq.*) wies nach, dass die Hauptbestimmungen in der ältesten Geschichte der Königszeit bekannt waren und dass u. a. Saul mit dem Geist dieser Gesetze übereinstimmte.

15) Schon durch die Aufnahme in den Elohisten, eine ephraimitische Schrift, sowie durch die Thatsache, dass die grösste geistige Blüte im 9. und 8. Jahrhundert in Nord-Israel erreicht wurde, werden wir nach dem Reich der zehn Stämme verwiesen; wenn wir aber den Ort näher bezeichnen sollen, so denken wir unwillkürlich an die Priesterschaft von Bethel. Das königliche Heiligtum daselbst (Am. 7, 13) hatte eine viel grössere Bedeutung als man nach dem judäischen Verfasser der *Könige* vermuten sollte. Der Tempel daselbst war älter als der jerusalemische, der bei der Teilung des Reiches erst 20 Jahre existierte. Der von Dan machte ihm zwar den Rang streitig, aber dies nördlichste Heiligtum, das viel von den Syrern zu leiden hatte, konnte nicht lang den Wettkampf aushalten. Bethels Priesterschaft war gewiss mächtig und viele auch an andern Heiligtümern werden sich an die daselbst getroffenen Entscheidungen gebunden erachtet haben. (Vgl. Oort, *Oud. Isr. Rechtswezen, S. 19. 23.*)

Der Vollständigkeit halber erinnern wir zum Schlusse daran, dass das Bundesbuch nicht das einzige litterarische Produkt auf gesetzgebendem Gebiet aus der vordeuteronomischen Zeit ist. Ausser den uns vom Jahvisten bewahrten Bundesworten in Ex. 34, 10—28 [16]) gehen auch die Verord-

nungen in Ex. 13, 2. Vs. 11—16 und Vs. 3—10 der Hauptsache nach in diese Zeit zurück [17]). Überdies muss noch eine Aufzeichnung von Gesetzen existiert haben, welche dem Deuteronomisten neben dem Bundesbuch als Quelle diente und deren Vorschriften (modificiert) besonders in Dtn. 21—25 und im „Heiligkeitsgesetz" Lev. 17—26 ihre Stelle fanden [18]).

16) Schon bei einer andern Gelegenheit sprachen wir über diese Bundesworte, die man das kleine Bundesbuch nennen könnte. (Vgl. § 1, Anm. 3; § 7, Anm. 3 und 6). Den Kern bildet der so genannte „zweite Dekalog"; doch so wie das Stück uns jetzt vorliegt, ist es wiederholt in deuteronomischem Geist überarbeitet worden.

17) Ex. 13, 2, ein Gebot, dass alle Erstgeburt Jahve geweiht sei, ist in Vs. 11—16 näher ausgeführt. Parallel sind im Bundesbuch Ex. 22, 28b. 29 und in den Bundesworten Ex. 34, 19. 20ab. Der Deuteronomist kannte diese Satzungen (Dtn. 15, 19—22 und par. Stellen). In Ex. 13, 3—10 haben wir eine Thora über das Essen der Massōth. Sowohl im Bundesbuch (Ex. 23, 15) als in den Bundesworten (Ex. 34, 18) wird auf diese Thora, wahrscheinlich von einem späteren Redactor, verwiesen.

18) Das Bundesbuch war offenbar nicht die einzige Quelle für den Schreiber des Deuteronomiums. Auch andere geschriebene Gesetze standen ihm zu Gebote. Dass er dieselben nicht der mündlichen Überlieferung entnahm, schliesst man aus der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs. Daneben erwähnten wir auch das „Heiligkeitsgesetz", welches uns in überarbeiteter Gestalt in Lev. 17—26 erhalten ist. Diesen Codex rechnet man zu den ältesten Bestandteilen der priesterlichen Gesetzgebung. Auch hierin findet man einzelne Verordnungen wieder, welche mit den entsprechenden Stellen im Deuteronomium parallel laufen. Dass die Codificierung von Lev. 17—26 jünger sei als die von Deuteronomium, hat Kuenen gezeigt (*H. C. O.*[2], *I, § 14, n. 6*).

Man darf also von allen diesen Quellen nur mit der grössten Behutsamkeit für die Kenntnis des alt-israelitischen Rechtes Gebrauch machen. So beruht das Gesetz über „Kilaïm" (Dtn. 22, 5. 9—11) ganz gewiss auf einer alten Sitte; jedoch in der

näheren Bestimmung, was eigentlich „Kilaïm“ sei, gingen die verschiedenen Autoritäten auseinander. Der Deuteronomist begriff darunter auch das Vertauschen von Männer- und Weibertracht, sowie das Pflügen mit einem Ochsen und einem Esel. Der priesterliche Gesetzgeber (Lev. 19, 19) hat dies zwar nicht, verbietet dagegen die Kreuzung zweier verschiedener Tierarten. Diese letztere Bestimmung ist wahrscheinlich eine junge Erweiterung; denn Maulesel kommen in Davids Zeit (2. Sam. 13, 29; 18, 9; 1. Reg. 1, 33. 38. 44) und auch noch später vor (1. Reg. 10, 25; 18, 5 u. s. w.). So gehen auch die Vorschriften über die Leviratsehe (Dtn. 25, 5—10) auf eine uralte Gewohnheit zurück (vgl. Gen. 38). Doch der priesterliche Gesetzgeber (Lev. 18, 16; 20, 21) begnügt sich nicht damit, wie der Deuteronomist diesen uralten Gebrauch auf den Bruder des verstorbenen Mannes zu beschränken, sondern verurteilt ihn ganz und gar als Blutschande.

---

§ 8.

Die ältesten der erhaltenen Propheten-schriften.

Jesaja 15 und 16, Amos, Hosea.

Die Überschrift dieses Paragraphen trägt der Möglichkeit Rechnung, dass es prophetische Schriften gegeben hat, die älter sind als diejenigen, welche uns die historische Untersuchung als die ältesten erkennen lehrt. Dass nicht alle von Propheten verfasste Schriften erhalten sind, wird wohl jeder für wahrscheinlich halten. Doch dass viele ältere Schriftwerke der

Propheten Israels verloren gegangen sind, ist unwahrscheinlich. Denn die Geschichte des Prophetismus spricht gegen eine solche Annahme. Die allerältesten Propheten waren Männer der That; die ältesten Gottesmänner, von denen uns Schriften erhalten sind, waren in erster Linie Männer des Wortes. Erst in der jüngsten Periode wird das Verfassen prophetischer Schriften der eigentliche Zweck ihrer Thätigkeit [1]).

Im Buche *Jesaja*, das so viele jüngere Bestandteile enthält, die dem Propheten dieses Namens nicht zugesprochen werden können, ist merkwürdiger Weise auch eine Prophezeiung bewahrt, die sich als ein vom Propheten aufgenommnes fremdes Stück zu erkennen gibt, und höchst wahrscheinlich die älteste prophetische Schrift ist, die auf uns gekommen ist. Es ist *das Orakel über Moab* in Jes. 15; 16, 1—12, das auch durch Sprache, Stil, Stimmung und Inhalt die Verfasserschaft des Königs der Propheten ausschliesst. Der Inhalt weist auf einen judäischen Propheten, der im Anfang des 8. Jahrhunderts vor Christus geweissagt hat (± 780). Sein Name ist uns nicht bekannt; ein Ton des Mitgefühls mit Moab klingt durch das Stück; aber dieser Prophet offenbart nirgends das geistliche Verständnis eines Amos oder Jesaia [2]).

1) Man vergesse nie, dass uns im alten Testament nur Überreste der Litteratur Israels, wie sie aus der grossen Katastrophe, dem babylonischen Exil, gerettet wurden, erhalten sind. Von vielen Propheten ist uns nicht einmal der Name bekannt; in den historischen Büchern werden Amos, Hosea und andere nicht einmal erwähnt. Wären uns nicht ihre Weissagungen bewahrt geblieben, wir würden sie selbst nicht dem Namen nach kennen. Aber ebenso ist es auch in abstracto möglich, dass Schriften von Männern, deren Namen uns die Geschichtsbücher berichten, verloren gegangen sind; doch wahrscheinlich ist dies nicht. Die Geschichtsbücher, die z. B. über Samuel und Elia so ausführlich handeln, würden uns darüber wohl eine Nachricht erhalten haben. Nur das jüngste Geschichtsbuch, Chronik, erwähnt (2. Chron. 21, 12 ff.) einen Brief des Elias an den König von Juda. Aber abgesehen

von dem geringen historischen Wert dieser Nachricht von circa 250 v. Chr., ist dies doch nicht das, was wir unter einer „Prophetenschrift" verstehen.

Die Geschichte des Prophetismus teilt man nach ihrem Inhalt am besten in 3 Hauptperioden. Die alleraltesten Propheten waren Männer der *That*, die ältesten der kanonischen Propheten waren Männer des *Wortes*, die jüngsten unter ihnen Männer der *Schrift*. Der Unterschied zwischen diesen 3 Perioden ist kein absoluter; ihre Characteristica gehen ineinander über; doch kann man sie unter diesen drei Gesichtspunkten am besten beurteilen.

Männer wie Moses, Samuel und Elias haben ganz gewiss durch ihr Wort gezeugt; aber die Bedeutung ihres Auftretens lag doch hauptsächlich in etwas anderem. Sie greifen handelnd, oft gewaltthätig, in den Lauf der Ereignisse ein; ihr Zeugnis setzt sich in Thaten um, sie leiten die Politik oft durch andre Mittel als durch ihr Wort (Debora, Ahia, Elisa).

Zwischen Elisa und dem ältesten Propheten, von dem wir eine ausführliche Schrift besitzen (Amos), ist ein halbes Jahrhundert verstrichen. Ihre Kraft suchen die Gesandten Jahve's jetzt mehr ausschliesslich im Wort. Ihre Botschaft an das Volk ist eine andre geworden: sie sind Bussprediger, welche die Totenglocke über ihr Volk läuten müssen. Diese Aufgabe nötigte sie, ihre Hand von der Politik fernzuhalten. Man würde auch solche Eingriffe nicht mehr geduldet haben. Aber diese Beschränkung steht in engem Zusammenhang mit einem tieferen Verständnis der Zustände sowie der Absicht Jahve's mit seinem Volk. Sie hatten gesehen, dass Wechsel der Personen und Dynastieen (das Haus Omri und Nimsi) zu keiner wirklichen Änderung führte, wenn sich auch das Volk seit Elia für Jahve und gegen Baal entschieden hatte. Das Elend, das durch die Syrer über Israel gekommen war, hatte sie wach gehalten und sie zur Erkenntnis gebracht, dass es für das wahre Israel, mit welchem Jahve seinen Plan ausführen konnte, nur eine Rettung durch den Tod hindurch gab. Ihr Blick ist — sehen auch nicht alle dies gleich deutlich — auf das geistliche Israel gerichtet. Sie streben eine innerliche Änderung ihres Volkes an und dazu konnte allein das Wort helfen.

Nun fällt gerade in den Ausgang des 9. und Beginn des

8. Jahrhunderts der Anfang der israelitischen Litteratur. Die Bildung ist mehr Gemeingut geworden; man liest mehr. Dies lässt die Propheten nach der Feder greifen, um auch auf diesem Wege Einfluss zu gewinnen, zugleich in der stillen Hoffnung, dass vielleicht ein kommendes Geschlecht auf die Mahnungen hören werde, welche die Zeitgenossen verachtet haben. So sind die Männer der zweiten Periode auch Schriftsteller; sie haben sogar mehr gethan als bloss ihre Orakel aufgezeichnet, sie haben im Anschluss an ihre mündliche Predigt ein Buch verfasst, ja oft kunstvoll componiert. Aber das Schreiben ist bei ihnen doch nur secundär, nur Mittel, nicht Zweck. Ihre Schriften sind Reproductionen des gesprochenen Wortes.

So ist es nicht mehr bei den Propheten der 3. Periode, für welche Ezechiel als Typus gelten kann. Diese Propheten verfassen unverkennbar Bücher zu dem Zwecke, dass sie studiert würden. Ihr gesprochnes Wort ist nicht viel mehr als bloss ein Anlass zum schreiben; denn was uns von ihnen erhalten ist, erinnert nur sehr schwach an ein mündliches Zeugnis (Ezechiel, Haggai, Sacharja, Maleachi).

2) Jesaja 15 und 16 enthalten eigentlich zwei Orakel: 1° Cap. 15, 1—16, 12 und 2° Cap. 16, 13. 14. In den zwei letzten Versen kommt Jesaja selbst zu Wort, aber er erklärt, dass die vorausgehenden Worte „aus alten Tagen“ stammen. „Dies ist das Wort, das Jahve dereinst über Moab geredet hat (מֵאָז)“ Vs. 13. Sein eignes Orakel über Moab (Vs. 14) sprach er aus, entweder als Sargons Schreckensregiment über die Länder am mittelländischen Meer noch ungebrochen war (Cornill, *Einl.*², *S. 142*), oder nach Sargons Tode, als verschiedenen palästinensischen Staaten der geeignete Augenblick gekommen schien, das assyrische Joch abzuschütteln; damals hat Jesaja auch gegen andre angrenzende Nationen geweissagt.

Der Inhalt der angeführten Weissagung ist dieser: ein schrecklicher Feind stürzt sich verheerend auf Moab; Flüchtlinge dieses Volkes überschreiten den Steppen-Bach d. i. die Südgrenze Moabs; so kommen sie in edomitisches Gebiet und senden nun nach Zion eine Gesandtschaft, um Aufnahme und Schutz zu erbitten.

Hieraus lernen wir 1°, dass der Feind aus dem Norden kam und 2°, dass Edom in diesen Tagen Juda unterworfen war.

Hitzig (*Des Propheten Jona Orakel über Moab, 1831*) meinte, dass der Verfasser Jona ben Amittai aus Gath Hepher (2. Reg. 14, 25), der Zeitgenosse Jerobeams II. sei und fand damit grossen Anklang. Aber man übersah, dass, wenn Moab wirklich durch Jerobeam II. wäre erobert worden, dies wohl 2. Reg. 14, 25 berichtet wäre; weiter, dass ein gewisses Mitgefühl mit Moab aus unsrer Stelle spricht, was sich mit jener Hypothese schlecht verträgt, und endlich, dass wohl noch andre Propheten in jenen Tagen über Moab geweissagt haben können. Dass sich aber viele so bereitwillig und so lang Hitzig angeschlossen haben, ist daraus zu erklären, dass er richtig zeigte, wie ausgezeichnet dieses Stück in die Periode Jerobeams II. passe. Sowohl Israel als Juda, unter Jerobeams Zeitgenossen Ussia, hatten beide eine Zeit hoher Blüte und grosser Macht erreicht. Edom war Ussia unterworfen (2. Reg. 14, 22) und nun begreifen wir, warum moabitische Flüchtlinge durch eine Gesandtschaft in Zion um Schutz und Aufnahme nachsuchen; so ist es auch erklärlich, dass ein judäischer Prophet, der über diese Ereignisse wohl unterrichtet war, Jahves Urteil über Moab verkündigt.

Über untergeordnete Punkte besteht besonders infolge der Textverderbnis noch Meinungsverschiedenheit, aber in der Hauptsache sind die Ausleger über den vorjesajanischen Ursprung von Jes. 15 und 16, 1—12 einig (vergl. Kuenen, *H. C. O.*², *II, § 44, n. 8* und Cornill, *o. c., S. 140*). Doch glauben manche auf Grund von Jeremia 48, wo nur einige Verse aus Jes. 15 und 16 vorkommen, dass dieser Prophet noch eine viel kürzere Redaction gekannt haben müsse, so Oort, *Th. T. 1887, S. 51—64.* Aber man kann eben so gut annehmen, dass Jeremia [oder ein späterer Interpolator] dieses Stück sehr frei verwendete. (Kuenen, *o. c., § 44, n. 5 und 6.*)

Das Orakel hat etwas schwerfälliges und zugleich weitschweifiges, das ein ziemlich hohes Altertum vermuten lässt; dagegen findet sich in ihm nichts, was uns auf ein gleich tiefes geistliches Verständnis, wie es ein Amos oder Hosea besass, schliessen lässt.

Für weitaus die meisten Exegeten steht fest, dass unter den Schriften der kanonischen Propheten das Buch Amos das

älteste ist. Der Inhalt bestätigt die Richtigkeit der Überschrift (1, 1), welche es in „die Tage Ussias von Juda und Jerobeam's von Israel" setzt. Es kann ± 760 v. Chr. geschrieben sein [3]). Der Anlass, zur Feder zu greifen, lag für Amos in seinem Auftreten zu Bethel als Sprecher Jahves gegenüber Amazja, dem Priester des königlichen Heiligtums (7, 10—17). Aber was er damals sprach, hat er in der uns überlieferten Schrift frei wiedergegeben. Die künstlerische Anlage spricht dafür, während aus Cap. 1, 1 hervorgeht, dass er mindestens zwei Jahre nach seinem Auftreten sein Werk abfasste [4]).

Es wundert uns vielleicht, soviel Kunst in dem Buche dieses judäischen Hirten zu finden [5]). Doch diese Verwunderung weicht, wenn wir sehen, wie vertraut er mit der Geschichte Israels und der seiner Nachbaren ist, wie sehr seine Schrift von einem klaren Blick zeugt, wie rein seine Sprache, wie edel sein Stil ist. Auf Amos einfache Herkunft geringschätzig herabzusehen ist darum ein Zeichen von Voreingenommenheit und verrät zugleich mangelhafte Kenntnis des semitischen Altertums [6]).

Der Text hat durch Abschreiber gelitten; indessen, wenn es auch immerhin möglich ist, dass in dem langen Zeitraum von der Aufzeichnung (± 760 v. Chr.) an bis zur Zusammenstellung des *Dodekaprophetons* (± 300—200 v. Chr.) mancher Vers interpoliert ist, so liegen doch keine zwingenden Gründe vor, die Stellen, welche bis jetzt als solche in Verdacht kamen, ihm abzusprechen [7]). Sein Buch atmet den Geist tief-sittlichen Ernstes, die Frucht seines Verkehrs mit dem lebendigen Gott, der ihm einen Blick in seinen Plan mit dem Volke Israel vergönnte [8]).

3) Der Inhalt des Buches Amos stimmt vollständig mit der Zeitangabe in der Überschrift überein. Der historische Hintergrund ist ganz so, wie wir ihn unter Jerobeam II. erwarten dürfen. Grossen Reichtum und Pracht, aber damit Hand in

Hand gehend sittliche Erschlaffung, Üppigkeit und Übermut der Reichen, Leichtsinn angesichts der drohenden Gefahr. Eher an die Mitte oder das Ende der langen Regierung Jerobeams II. müssen wir denken (760—750) als an ihren Anfang. Bezeichnet er doch in C. 6, 14 die Grenze Israels mit den Worten: „von Hamath bis an den Steppenbach", was auf den Abschluss der Eroberungen deutet. Zwischen 773—767 sind die assyrischen Heere dreimal bis zum Libanon vorgedrungen, und darin kann Amos die Vorzeichen des nahenden Gerichtes über sein Volk gesehen haben. Wenn C. 8, 9 auf die Sonnenfinsternis von 763 gehen könnte, so hätten wir damit noch eine nähere Zeitbestimmung; doch dies ist unsicher. Auf jeden Fall steht fest, dass der etwas später lebende Hosea seine Weissagungen gekannt hat. Diese Thatsache führt dazu, ihn näher an 760 als 750 zu setzen (Cornill, *o. c., S. 177*) *).

4) Amos' Weissagungen zerfallen in zwei Gruppen C. 1—6 und C. 7—9 oder in drei, wenn man C. 1 und 2 als Einleitung von den folgenden Capiteln absondert.

1°. In Cap. 1 und 2 finden wir die erste Gerichtsankündigung. Ein Gewitter zieht herauf, das sich über die ganze Nachbarschaft, doch am schwersten über Israel selbst entlädt. Erst werden die sechs Nachbarstaaten: Damascus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab genannt, dann kommt Juda an die Reihe, und endlich wird ausführlicher über Israel gehandelt. 2°. In C. 3—6 begegnen wir einer ausführlichen Strafankündigung, der eine Beschreibung der Sünden Israels vorausgeht. 3°. C. 7, 1—9, 10 enthält vier Strafandrohungen in Visionen, a) von den Heuschrecken, b) vom Feuer, c) vom Bleilot, d) vom Obstkorb. Zwischen der dritten und vierten Vision mittenin steht die Darstellung des Vorfalls zu Bethel (7, 10—17). Auf die vierte Vision folgt die Schilderung des Endgerichtes; doch so konnte der Prophet nicht schliessen, darum in C. 9, 11—15

---

*) Zeydner (*Th. St. 1894. S. 59*) setzt ihn in das Jahr 744, weil Assur ein Vierteljahrhundert zuvor eine Periode der Schwäche gehabt habe. Doch durch das Erscheinen assyrischer Truppen am Libanon wird Amos Auftreten hinreichend erklärt. Auch Valeton (*Amos en Hosea. 1894, S. 10*) urteilt, dass das Auftreten Tiglath — Pilesar's II. im Jahre 745 der Anlass zu Amos' prophetischer Wirksamkeit gewesen ist.

die Verheissung der Wiederherstellung der davidischen Dynastie und eine Weissagung zukünftigen Glückes für das geläuterte Israel.

Selbstverständlich hat der Prophet seine Weissagungen nicht in dieser Reihenfolge ausgesprochen. Er müsste denn unmittelbar nach seiner Heimkehr alles aufgeschrieben und nach der Erzählung seiner Ausweisung aus Bethel das hinzugefügt haben, was C. 7, 17 folgt. Aber bereits die kunstvolle Anlage (Kuenen, *o. c., II, § 71, n. 1*) verträgt sich schlecht mit dem Enthusiasmus, der ihn erfüllt haben muss. Überdies findet sich ja in der Überschrift die Zeitangabe: „zwei Jahre vor dem Erdbeben". Wir wissen nicht, welches Erdbeben dies war, aber deutlich ist doch, dass er nach demselben geschrieben habe. Sonach waren seit seinem Auftreten mindestens 2 Jahre verflossen. Dazu kommt noch etwas. C. 1 und 2 wird jede Strafandrohung mit den Worten eingeleitet: „Wegen der drei, ja vier Schandthaten von Damaskus u. s. w. will ich *es* nicht rückgängig machen". (1, 3 ff.) Was kann das unbestimmte Wörtchen *„es"* anders bedeuten, als das Urteil, das Amos früher im Namen Jahves angekündigt hatte?

Nun ist es eine wenig lohnende Arbeit zu untersuchen, wo die Worte, die Amos zu Bethel sprach, zu finden seien. Einige denken an C. 3 (Knobel, Haevernick, Keil), andere an C. 7, 1—9 (Ewald), wieder andre glauben, dass es die in unserm Buch frei reproducierten Visionen (C. 7 ff.) gewesen sind (Cornill). In der Überfülle seines Herzens wird er wohl viel gesagt haben, das in seiner Schrift anderswo seinen Platz fand als gerade da, wo es die Gelehrten suchen. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat für sich, dass, als Amos im Namen Jahves sprach: „Die Höhen Isaaks sollen verwüstet und die Heiligtümer Israels sollen zerstört werden, und gegen das Haus Jerobeams will ich mich mit dem Schwert erheben" (C. 7, 9) — dass ihm da der Oberpriester des Tempels verbot weiter zu reden und ihn unter Schmähreden fortjagte. Denn dies lässt die Anordnung seines Buches und die auffallende Stellung seines Erlebnisses zu Bethel vermuten.

5) Über die Frage, ob Amos wohl ein Judäer war, ist viel geschrieben. Wegen seines Auftretens nur im Nordreich und

einiger besonderen Züge in seiner Schrift glaubte man sich zur Voraussetzung genötigt, dass er ein Ephraimit war. Das C. 1, 1 genannte Thekoa würde dann nicht das bekannte judäische Städtchen am Rande der Wüste Juda's sein, sondern ein unbekannter Flecken im Norden. Besonders Prof. Oort (*Th. T. 1880, S. 122—129*) und Zeydner (*Stemmen voor Waarh. en Vrede 1886, S. 548 ff.*) sind für seine Herkunft aus dem Nordreich eingetreten. Dr. J. Z. Schuurmanns Stekhoven (*Th. St. 1889, S. 222 ff.*) und Prof. Kuenen (*H. C. O.*[2], *II, § 70, n. 1*) erklärten sich dagegen. Darauf hat Oort in *Th. T., 1891, S. 121 ff.* die Sache noch einmal zur Sprache gebracht und kam zu dem Resultat, dass in C. 1, 1 wohl das judäische Städtchen Thekoa gemeint sei, dass aber der Ephraimit Amos erst später dorthin übergesiedelt sei. „Der unter den Viehhirten Thekoas war", bedeutet nach Oort nur „der unter den Thekoitischen Viehhirten lebte", nicht „der selbst einer der Viehhirten aus Thekoa war" (Ewald). Amos wäre hiernach ein Sycomorenzüchter, ein ephraimitischer Bürger, der später unter den Hirten Thekoas wohnte, nachdem er aus seinem Lande gejagt war. So würde dann sein judäischer Standpunkt C. 1, 2a und 9, 11 erklärt sein, wobei zugleich deutlich wird, wie abgesehen von der Überschrift und den erwähnten Stellen, es niemandem einfallen würde, Amos zu einem Judäer zu machen.

Diese Lösung empfiehlt sich wohl dadurch, dass sie beiden Auffassungen Recht widerfahren lässt. Nur möge man nicht vergessen, dass die Bedeutung von בולס שקמים (7, 14) unsicher ist, dass weiter des Amos Hauptbeschäftigung das Viehhüten war: „Jahve hat mich hinter der Herde weg geholt" (7, 15) und endlich dass zugegeben, Thekoa liegt zu hoch als dass hier Sycomoren hätten gedeihen können, Amos, wenn er halb Bauer und halb Hirte war, wohl anderswo ein Baumstück besessen haben kann. Müssen demnach auch die dunkeln Worte von 7, 14, wie Oort will, durch *Sycomorenzüchter* übersetzt werden, so liegt darin noch kein Grund, des Propheten Heimat nach Norden zu verlegen. Nur für einen sehr kleinen Teil des Jahres brauchte er nach einem niedriger gelegenen Teile Juda's zu gehen, um dort seine „wilden Feigen" einzuheimsen. Und was den Standpunkt des Buches betrifft, so kann er als entwickelter Judäer

genug Interesse für sein Brudervolk besessen haben, um so zu sprechen, wie er gesprochen hat *).

6) Dr. A. Pierson würde in *Eene studie over de geschriften van Israëls Profeten, Amsterdam 1877, S. 64,* sicher nicht in so geringschätzigem Ton über Amos als Landbewohner im Gegensatz zu den Städtern Samarias geschrieben haben, wenn er bedacht hätte, dass die socialen Zustände bei den alten Semiten ganz andre waren als bei uns. Der Gegensatz zwischen bestimmten Ständen war dort nicht so gross und war vor allem nicht, wie bei uns, mit einem so grossen Unterschied in der Bildung verbunden. Amos zeigt sich wohl vertraut mit der Geschichte seines Volkes und der umwohnenden Nationen (2, 9 f.; 3, 1 f.; 4, 11 f.; 5, 25; 6, 2. 5; 9, 7); sein Blick ist dadurch weit und klar, während seine streng sittliche Geistesrichtung ihn über den Nationalstolz erhebt. Er stand sonach in jeder Hinsicht eher höher als tiefer denn viele Einwohner der Stadt Samaria.

Weil er sich selbst für einen Landbewohner erklärt, ist man seit Hieronymus gewöhnt, ihn „rusticus“ zu nennen und nach dem Vorgange dieses Kirchenvaters (*Praef. Amosi*) von ihm zu behaupten, dass er „imperitus sermone sed non scientia“ ist. Das „imperitus sermone“ ist eine Legende, die sich allein auf die Herkunft Amos' gründet. Kenner der semitischen Welt würden einen solchen Schluss nie gemacht haben. An den Höfen mächtiger Emire und Chalifen treten noch in späteren Jahrhunderten Araber aus der Wüste ohne jede Schüchternheit auf, während sie ihrer Sprache wegen gerade bewundert werden. Für arabische Grammatiker, z. B. für die Commentatoren des Qoran wie Beidhâwi ist das Urteil von Wüstenarabern in sprachlichen Fragen oft ausschlaggebend. (Vergl. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber, 1862, S. 44 ff., 74 ff.*) In Bezug auf die Reinheit der Sprache stehen die alten Wüstengesänge höher als die spätern arabischen Gedichte. Das Hebräische ist in mancher Hinsicht eine mangelhafte Sprache, z. B. vollständig

*) In Amos 4, 10 ist עם שבי סוסיכם mehr eine arabische als hebräische Form der Coordination (Wellhausen, *Skizzen V, S. 79*). Einen solchen Arabismus erwartet man doch eher bei einem Judäer als bei einem Ephraimiten. Die Bedenken Zeydners (vgl. Anm. 7) gegen den mas. Text dieses Verses sind übertrieben.

unbrauchbar für Philosophie, aber um Gemütsbewegungen wiederzugeben, ist es sehr geeignet. Und das ist der beste Stil, der das gesprochene am getreuesten wiedergibt. (Vgl. Rob. Smith, *Prophets, p. 125 sq.*)

In seiner Schrift tritt uns Amos sogar als ein sehr guter Autor entgegen, der seine Ausdrücke glücklich zu wählen weiss. In stilistischer Hinsicht steht dieser „Rinderhirte" selbst höher als ein Mann aus dem gelehrten Stand dieser Tage, Hosea, der wahrscheinlich Priester war. Von „bäurischer Sprache" ist auch keine Spur zu finden, man müsste denn das für „bäurisch" halten, dass er oft seine Bilder dem Landleben entnimmt (3, 4. 5. 8; 5, 17; 9, 9) und aus den Naturerscheinungen Gottes Allmacht hat verstehen lernen (4, 13; 5, 8; 9, 5. 6). Prof. Driver (*Intr., p. 297*) hat eine zutreffende Charakteristik der litterarischen Vorzüge des Amos folgendermassen gegeben: „His language, with three or four insignificant exceptions, is pure, his style classical and refined. His literary power is shown in the regularity of structure, which often characterizes his periods, as 1, 3—2, 6; 4, 6—11 (the fivefold refrain), and the visions (7, 1. 4. 7; 8, 1); in the fine climax 3, 3—8; in the balanced clauses, the well chosen images, the effective contrasts, in such passages as 3, 15; 5, 2. 21—24; 6, 11; 8, 10; 9, 2—4: as well as in the ease with which he evidently writes and the skill with which (as shown above) his theme is introduced and developed. Anything of the nature of roughness or rusticity is wholly absent from his writings. His regular, flowing sentences form a remarkable contrast with the short, abrupt clauses which Hosea loves. It is true, in the command of grand and picturesque imagery he is not the equal of Isaiah; nevertheless his thought is often finely expressed (1, 2; 5, 24; 8, 8; 9, 5 f.); and if, as compared with other prophets, images derived from rural life somewhat preponderate, they are always applied by him aptly (e. g. 3, 4. 8; 5, 8. 16. 17. 19; 9, 9) and never strike the reader as occurring too frequently, or as out of place."

7) Der Text ist hie und da durch Abschreiber verdorben, viele Stellen sind dadurch sehr schwer zu erklären oder müssen durch Conjecturen oder nach der Lesart der LXX verbessert werden. Man vergleiche die verschiedenen Commentare, Oort, *Th. T., 1880* und über Am. 6, 10 Schwally, *Das Leben*

nach dem Tode, Giessen 1892, S. 21; H. Zeydner, *Th. St., 1886, S. 197 ff.* über Am. 6, 9. 10; 2, 14—16; 8, 3, und *1888, S. 294 ff.* über 4, 10 und 7, 7. 8.

Zuerst hat Duhm, *Die Theol. der Proph., Bonn 1875, S. 119,* die Weissagung über Juda 2, 4 f. und die lyrischen Intermezzos 4, 13; 5, 8 f.; 9, 5 f. als Interpolationen verdächtigt. Wellhausen, *Prol., S. 349, Anm. 2; 3. Aufl., S. 436, Anm. 1* will hierzu noch alle Stellen gerechnet wissen, die über Juda handeln (vergl. auch *Skizzen u. Vorarbeiten V, Berlin 1892, S. 69 ff.*). Oort, *Th. T. 1880, S. 116—122* fügte noch 5, 1—3; 8, 11 f.; 6, 14; 3, 1 f.; 5, 13—15 hinzu. Siehe über weitere Stellen, Cornill, *o. c., S. 177 f.* und Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 71, n. 6.* Hier hat Kuenen erklärt, dass s. E. „die meisten Verse, die im Verdachte der Unechtheit stehen, dem Propheten mit Unrecht abgesprochen werden“. Oort hat *Th. T. 1891, S. 125* zugegeben „dass die im Jahre 1880 gegen die Echtheit vorgebrachten Bedenken übertrieben seien“, und will nun selbst 5, 7, welchen Vers Kuenen als eine Glosse streichen möchte, durch eine bessere Übersetzung retten. Wohl bleibt ihm 2, 4 f. befremdlich; aber er gibt doch Rob. Smith, *Prophets, p. 398* zu, dass der Ausdruck „die Thora Jahves verwerfen“ wohl sicher eine vordeuteronomische Redensart ist, auf Grund von Jes. 5, 24 und Ex. 18, 16. Siehe ferner über mögliche Überarbeitungen im Buche Amos Zeydner, *Th. St., 1894, S. 60 ff.*

8) „Wandern wohl zwei miteinander, ausser wenn sie sich verabredet haben?“ (3, 3) . . . . „Nein! der Herr thut nichts, ohne dass er seinen Entschluss seinen Knechten, den Propheten, geoffenbart hat“, (3, 7; vgl. Gunning, *De Godspraken van Amos, Leiden 1885, S. 54*). Der Prophet sieht den wahren Zusammenhang zwischen Ursache und Folge bei den Ereignissen, die er erlebt, weil ihm ein Blick in Jahves verborgenen Rat (סוד) vergönnt war. Sein Gott ist ihm nahe in der Stimme des Donners in der Wüste, aber auch in den Thaten, von denen der Donner nur ein schwaches Abbild ist. Es besteht ein gewisses intimes Verhältnis zwischen Jahve und seinem Propheten. Und Jahve ist für Amos kein Volksgott, sondern der wahre Gott, der Israel aus allen Völkern der Erde erwählt hat (3, 2). Theoretisch, mit seinem Verstand, mag er noch kein Monotheist

gewesen sein; praktisch war er es sicher. Hier haben wir einen Verkehr mit dem lebendigen Gott, mit welchem Namen dieser auch genannt sei; und wir, die wir die Geschichte kennen, wissen, dass Amos nicht geirrt hat, als er gläubig am sittlichen Weltplan des Gottes Israels festhielt.

Die jerusalemischen Schriftgelehrten haben bei der Zusammenstellung des *Dodekaprophetons* Hosea an die Spitze gestellt, in der Meinung, er sei der älteste unter den „zwölf kleinen Propheten". Doch der Inhalt seiner Schrift lässt uns in ihm einen jüngeren Zeitgenossen des Amos erkennen [9]).

Hosea, der Sohn Beëris, war ein Ephraimit, wahrscheinlich ein Priester. Seine unglückliche Ehe war die Leidensschule, in der er gebildet wurde. In seinen eignen traurigen Erfahrungen sah er ein Abbild des Verhaltens Israels gegenüber seinem Gott [10]).

Im ersten Teile seines Buches (Cap. 1—3) führt er diesen Gedanken aus; den zweiten Teil (Cap. 4—14) fasst man am besten als eine Übersicht über Hoseas Predigt, die von ihm selbst am Ende seiner Wirksamkeit angefertigt wurde [11]). Amos gegenüber, bei dem vor allem das Sittliche in den Vordergrund tritt, macht sich bei ihm mehr das religiöse Element geltend. Er ist Gefühlsmensch, mit einem echt priesterlichen Herzen für sein Volk, am nächsten einen Jeremias verwandt [12]). Sein Stil trägt das Gepräge eines leidenschaftlichen Gefühls, schade, dass der Text in so schlechtem Zustande auf uns gekommen ist. Trotz der Schwierigkeiten, die Cap. 1—3 über das Thatsächliche, das hier zu grunde liegt, bieten, ist die Bedeutung dieses Teiles besser zu verstehen als die von Cap. 4—14 [13]). Dass in einem Buch, das in der deuteronomischen Periode sicher mit Zustimmung gelesen wurde, Interpolationen angenommen werden müssen, ist wohl wahrscheinlich; allein die Ansicht, dass alle Stellen, die über

Juda und das davidische Königshaus handeln, von einer späteren Hand (unter Josia) herrühren sollten, beruht auf einer Auffassung des Prophetismus, der man sich nicht anzuschliessen braucht [14]).

9) Diese Voraussetzung der jerusalemischen Schriftgelehrten (vgl. meinen *Kanon des A. T.* sub voce *Dodekapropheton*) beruht wahrscheinlich auf Cap. 1, 2: „*Der Anfang* des Wortes Jahves durch Hosea". Allein, Hosea verrät Bekanntschaft mit Amos, darum setzt man ihn besser etwas später als diesen. Auch bemerkt man gleich beim ersten Blick, dass Hosea den traurigen Ereignissen, die Amos nur erst aus der Ferne sah, zeitlich näher stand. Die Überschrift 1, 1 dürfte wohl ursprünglich nur die Zeitbestimmung: „zur Zeit des israelitischen Königs Jerobeam, des Sohnes des Joas" enthalten haben, während die Worte: „zur Zeit der judäischen Könige Ussia, Jotham, Ahas und Hiskïa" später zugefügt sind in Anlehnung an die Überschrift des Buches *Jesaja* (Argumente dafür bei Driver, *Intr., p. 282 sq.*). Ussia und Jotham waren indessen wohl noch Zeitgenossen von ihm, die Regierung des Ahas und Hiskia hingegen scheint er nicht mehr erlebt zu haben. Denn nirgends erwähnt er den syrisch-ephraimitischen Krieg (unter Ahas) oder den Fall Samarias (722, 6. Jahr des Hiskia). Man nimmt für Hosea am besten die Zeit zwischen 755 und 735 v. Chr. an, oder genauer zwischen 743 und 735 (Zeydner, *Th. St., 1894, S. 65*). Dem widerstreitet nicht, dass er sich über Israels Verhältnis zu Assur und Ägypten auslässt (5, 13; 7, 11; 8, 9; 10, 6; 12, 2 (cf. 8, 13), 9, 3; 11, 5. 11). Denn obwohl uns nur 2. Reg. 17, 4 ausdrücklich von Hosea ben Ela (Israels letztem Könige) berichtet, dass dieser mit Ägypten ein Bündnis gegen Assur schloss, so ist doch wahrscheinlich, dass auch früher schon eine ägyptische Partei bestand, die z. B. Menahems Politik gegenüber (2. Reg. 15, 19 f.) bei Pharao Hilfe suchte. Nur wenn bewiesen wäre, dass in Cap. 10, 14 („wie Salman Beth-Arbel zerstörte") Salmanassar gemeint sei, der erst 727 auf den Thron kam, würden wir Hoseas Wirksamkeit später ansetzen müssen. Allein das vorsichtigste ist hier doch wohl anzunehmen, dass wir weder von Salman noch von seiner Rache an Beth-Arbel etwas näheres wissen.

Über die dunkele Chronologie dieser Periode vergleiche man u. a. H. Zeydner, *Th. St. 1887, S. 1 ff.* und *S. 427 ff.*

10) Dass Hosea ein Bürger des Nordreichs war, ist deutlich. Mit Ephraim beschäftigt er sich in erster Linie, ungefähr 40 Mal wird es von ihm erwähnt, während in der Schlussweissagung (14, 2—9) Juda überhaupt nicht vorkommt. Wenn er den Ausdruck „das Land“ gebraucht (1, 2), meint er Nord-Israel; und mit „unserm König“ (7, 5) den König Israels. Einige glauben auch, dass einzelne Eigentümlichkeiten seiner Sprache und seines Stiles auf seine nördliche Abstammung deuten. Seine Bekanntschaft mit Amos macht natürlich denjenigen, welche diesen ältesten Seher selbst für einen Ephraimiten halten, gar keine Schwierigkeiten, darf aber auch uns nicht befremden, da er sich zu dem Judäer Amos und seiner Schrift durch Geistesverwandtschaft hingezogen fühlen musste; auch ist es möglich, ja selbst wahrscheinlich, dass er das was er von Amos wusste, aus dessen mündlicher Predigt (entweder selbst oder durch andere) gehört hatte. (Kuenen, *H. C. O.*², *II, § 66, n. 3.*) Dass er wiederholt von Juda redet (vgl. betreffs der Stellen Anm. 14), können nur die auffallend finden, welche glauben, dass ein Ephraimit für Juda kein Interesse hegen könnte; wir hingegen erwarten dieses Interesse für das Brudervolk schon *a priori* bei einem Mann, der mit solcher Sympathie der Predigt eines Amos gelauscht hatte. Und wäre selbst bewiesen, dass Amos kein Judäer war, so ist auch dann noch wahrscheinlich, dass ein Mann wie Hosea in den Tagen der Anarchie, die er erlebte, mit einem gewissen Heimweh nach Davids Zeiten seinen Blick auf das Bruderreich mit seiner mehrhundertjährigen Dynastie richtete.

Über des Propheten persönliche Verhältnisse wissen wir abgesehen von seiner unglücklichen Ehe nichts näheres. Nur dass er wahrscheinlich Priester war, der um seiner reinen Frömmigkeit willen seinen Amtsgenossen verhasst war, schliesst man aus Cap. 9, 7. 8. „Der Prophet ist ein Gegenstand des Hasses im Tempel seines Gottes“ (Vs. 8 b).

Ob wir wirklich etwas mehr über Hoseas Familienleben wissen oder nicht, hängt von dem Urteil über Cap. 1—3 oder richtiger C. 1 und 3 ab; denn Cap. 2 ist die Anwendung des

erzählten auf Israel. Auf Jahves Befehl heiratet Hosea die unzüchtige Gomer, die Tochter des Diblaim, und erzeugt mit ihr 3 Kinder, denen er symbolische Namen gibt: Jesreel, ein Sohn (1, 4) Lo-Ruchama, ein Mädchen (1, 6) und Lo-Ammi, ein Knabe (1, 9). Nachdem ihn seine Frau verlassen hat, kauft er sie (nach Cap. 3) wieder zurück und hält sie nun zur Strafe in strenger Absonderung.

Die Frage ist nun, haben wir hier Wirklichkeit oder Allegorie vor uns? Das letztere ist das nächstliegende. Es ist dem Propheten so ausschliesslich um die Anwendung zu thun, dass man sich leicht vorstellen kann, wie er seine Gedanken in diese allegorische Erzählung eingekleidet, oder vielleicht in einer Vision einen solchen Vorgang durchlebt hat. Die Vertreter der allegorischen Erklärung glauben, die Vorstellung sei hier zu verwirrt, um historisch zu sein; ein Gebot, wie es Jahve hier gegeben haben müsste, streite zu sehr mit der Auffassung von Jahves heiligem Wesen; ein Prophet der mit einer unzüchtigen Frau die Ehe schloss, würde dadurch seinen Einfluss verwirkt haben. Zuletzt wurde die allegorische Erklärung in Holland verteidigt durch Dr. J. Th. de Visser, *Hosea de man des Geestes, Utrecht 1886, S. 34—45* und *87—91* und in älterer und neuerer Zeit durch Kimchi, Calvin, Eichhorn, Rosenmüller, Hitzig, Knobel, Hengstenberg, Keil, Haevernick, Schrader, Wünsche, Reuss, Kuenen (1. ed.) u. s. w.

Für die biographische Auffassung brach zuerst Valeton Jr. in *Studiën, Groningen 1878, S. 143 ff.* und beinah gleichzeitig Wellhausen in Bleeks *Einl.*[4], *S. 406—408* eine Lanze. Neu war diese Erklärung nicht, sie wurde bereits von Luther vertreten und später durch Hoffmann, Kurtz, Ewald, Duhm und Cornill angenommen. Besonders Robertson Smith, *Prophets, p. 179 sq.* hat diese Auffassung so einleuchtend gemacht, dass sich ihr auch später Kuenen (*H. C. O.*[2], *II, § 66, 9—15*) anschloss. Es bestehen in der That gewichtige Bedenken gegen die allegorische Exegese. Was würden die ältesten Leser wohl gedacht haben, wenn Hosea z. B. unverheiratet geblieben, oder seine Frau allgemein als keusch bekannt gewesen wäre? Besonders der schmerzliche Ton, der aus der Erzählung spricht, ist dann nicht zu erklären. Für ein späteres Stadium des Prophetismus mag das Erdichten einer solchen Erzählung erklärlich sein, für die

älteste Periode ist dies aber nicht wahrscheinlich *). Überdies wird uns erst bei der Annahme, dass Thatsachen hier zu grunde liegen, recht deutlich, warum zuerst bei Hosea das Bild einer Ehe zwischen Jahve und Israel vorkommt (Wellhausen und Rob. Smith). Nur darf man nicht vergessen, dass der Prophet dies alles aufschrieb, nachdem es geschehen war, und dass sich in der Mitteilung dieser traurigen Erinnerungen bereits eine Neigung zur Allegorie zeigte. Denn wie kann Jahve wörtlich gesagt haben: „Nimm dir ein Hurenweib *und Hurenkinder*" (1, 2)? Die „Bedenken gegen die biographische Auffassung fallen weg, wenn wir annehmen, dass Cap. I und III uns zeigen, in welchem Lichte sich dem Propheten sein Familienleben *post factum* darstellte, und dass die Gewinnung dieser Einsicht in seine Vergangenheit zusammenfällt mit dem Erwachen des Bewusstseins, er müsse als Prophet unter seinem Volke auftreten. Wohl hat dann Hosea das Erlebte sehr frei wiedergegeben, doch hat diese Consequenz der genannten Erklärung weniger Bedenken gegen sich als die, welche mit der allegorischen Auffassung verbunden ist". Kuenen (*H. C. O.*[2], *II*, *§ 66*, *14.*)

Der Unterschied in der Auffassung ist durchaus nicht so gleichgiltig, als man vielleicht annehmen möchte, da es sich ja nur um die Anwendung handle. So wie wir diese Capitel auffassen, sind sie ein kostbarer Beitrag zur Geschichte des Prophetismus, weil sie den Einfluss der geheiligten Persönlichkeit auf das Prophetenwort besser erkennen lassen. Die Propheten selbst mit den ihrigen sind Zeichen in Israel (Jes. 8, 18).

11) Sehr deutlich unterscheiden sich in Hoseas Buch zwei Teile, Cap. 1—3 und 4—14. Im ersten Hauptteil (C. 1—3) finden wir eine Erklärung oder Erläuterung in C. 2, welche sich auf C. 1 bezieht, während für Cap. 3 die entsprechende Anwendung fehlt. Unhaltbar ist die Meinung Ewalds, die er auch später selbst zurücknahm, dass Cap. 4—14 als Commentar

*) Man weist auch darauf hin, dass die allegorische Erklärung von *Gomer bath Diblaïm* wohl oft versucht, aber stets missglückt sei. Doch mir kommt die Dualform bei dem Namen von Gomers Vater wenig realistisch vor. Kann Hosea nicht, um seine Frau zu schonen, den wahren Namen verschwiegen haben und durch einen allegorischen (eine Anspielung auf Samaria und Ephraïm) ersetzt haben, wenn wir auch nun nicht wissen, was Hosea im einzelnen gemeint hat?

zu Cap. 3 zu betrachten sei. Die drei ersten Capitel versetzen uns völlig in die Regierung Jerobeams II., des vierten Fürsten aus Jehu's Hause. Reichtum, Üppigkeit und Hoffart sind die Sünden, welche das Volk kennzeichnen. Bemerkenswert ist, dass Hosea in dem Urteil über das Auftreten der Dynastie Jehu's vom Verfasser von 2. Reg. 9, 10 abweicht. Er weissagt, dass die Blutschuld von Jesreel Sühne fordere und kündigt den Fall des regierenden Fürstenhauses an.

Cap. 4—14 setzen andre Zeitverhältnisse voraus; wir werden in die traurigen Tage nach Jerobeams Tod versetzt, als dessen Sohn Sacharja nach 6 Monaten bereits ermordet wurde und verschiedne Glücksjäger um Israels Thron stritten. Sallum regierte nur einen Monat, Menahem wusste sich durch die erkaufte Hilfe des Assyrerkönigs 8—10 Jahre zu behaupten; doch sein Sohn Pekachja wurde nach zwei Jahren durch den rohen Gileaditischen Krieger Pekah, und dieser seinerseits durch Hosea ben Ela, den letzten König Ephraims, ermordet. Und eben auf Anarchie und Königsmord weisen Cap. 7, 3—7; 10, 15. „Sie allein haben Könige gemacht, doch nicht von mir, sagt Jahve" 8, 4; darum gibt es bei ihnen keine Hilfe (10, 3; 13, 10. 11). Weil der Prophet gar nicht auf den syrisch-ephraimitischen Krieg (735) anspielt, ist es wahrscheinlich, dass er diesen nicht mehr erlebt hat, oder wenigstens damals seine Schrift bereits abgeschlossen hatte. Wenn wir für Cap. 1—3 ungefähr das Jahr 750 (± 10 Jahre nach Amos) annehmen, dann können wir die Abfassung von Cap. 4—14 wohl zwischen 738, dem Jahre, wo Menahem Tribut an Assur anbietet, und 735, dem Anfang des syrisch-ephraimitischen Krieges, ansetzen.

Im zweiten Teil ist keine deutliche Einteilung des Stoffes oder logischer Gedankenfortschritt erkennbar. Siehe über die verschiedenen Einteilungen Kuenen, *H. C. O.*², *II*, *§ 67, 3 ff.* Das beste ist wohl die durch Ewald vorgeschlagene Einteilung, wenn man sie im Grossen und Ganzen nimmt. 1° Cap. 4, 1 bis 6, 11a die Anklage; 2° Cap. 6, 11b—9, 9 die Strafe, und 3° Cap. 9, 10—14, 10 Rückblick auf Israels Geschichte und dann Mahnung und Trost.

12) Duhm (*Theol. d. Proph., S. 137 ff.*) hat mit unverkennbarer Vorliebe in seiner Darstellung die Verschiedenheit zwischen Hosea und Amos zu einem scharfen Gegensatz ge-

steigert. Hier ist nicht der Ort, darauf näher einzugehen, aber die Frage möchten wir doch aufwerfen, ob Hosea ethisch wohl tiefer steht als Amos, wenn er im Hinblick auf Israels rasch vorüber gehende Bekehrung sagt: „Was soll ich dir thun, Ephraim? Was soll ich dir thun, Juda? da doch eure Liebe [flüchtig] ist wie Morgengewölk, wie der Tau, der früh [schon wieder] vergeht“ (6, 4)?“ Ist es nicht beachtenswert als Jahves Wort aus dem Munde eines Priesters zu vernehmen: „Denn an Liebe habe ich Wohlgefallen, nicht an Schlachtopfern, an Gotteserkenntnis und nicht an Brandopfern“ (6, 6)? Doch die Übertreibung darf uns nicht blind machen für den thatsächlichen Unterschied. Das religiöse Element tritt hier mehr in den Vordergrund. Und dies geschieht ganz in Übereinstimmung mit Hoseas persönlicher Beanlagung und seinen Lebenserfahrungen. Er ist Priester nicht nur durch Abstammung, sondern von Gottes Gnaden; er hat ein priesterliches Herz, das Mitleid fühlt mit seinem armen Volk. Er kann in seines Gottes Herzen lesen, weil er selbst weiss, wie schmerzlich es ist, wenn wahrhafte Liebe verschmäht, wenn ein reines und heiliges Glück preisgegeben wird für Genuss im Dienste der Sünde. Wie er seiner ehebrecherischen Frau in seiner Liebe treu bleibt und sie im Zustand schmählicher Sklaverei nicht lassen kann, sondern sie loskauft, so versteht er, dass auch in Gottes Herzen der Gedanke lebendig ist: „Wie könnte ich dich darangeben, Ephraim, dich preisgeben, Israel! Wie könnte ich dich darangeben, wie [einst] Adama, ein Zeboim aus dir machen! Mein Sinn in mir verwandelt sich, all' mein Mitleid ist entbrannt!“ (11, 8).

13) Auch hinsichtlich des Stiles ist ein grosser Unterschied zwischen Hosea und Amos. Während sich bei seinem Vorgänger eine wohlgeordnete Disposition des Stoffes findet und der Stil ohne Überstürzung glatt dahin fliesst, haben wir hier eine ungeordnete Gefühlsäusserung. Er frägt nicht nach den Regeln der Redekunst, wenn er sein Herz ausschüttet, und ist darum oft schwer zu verstehen. Über seinen Stil hat der alte Hieronymus richtig geurteilt: „Osee commaticus est, et quasi per sententias loquens“. Ohne jede Verbindungs-Partikel stehen oft die Sätze abrupt nebeneinander, in denen er die Gefühle seines Herzens zum Ausdruck bringt. Bei keinem anderen der Propheten finden wir solch einen subjectiven und individuellen Stil und

kein Prophet gibt in seinen Schriften ein so getreues Abbild seines Innern wie Hosea.

Es will uns nun befremden, dass auch bei einem solchen Schriftsteller so viele Wortspiele vorkommen, die auf unser Ohr unwillkürlich den Eindruck des gekünstelten machen. Aber gerade die Thatsache, dass sie (wie bei Amos, Micha etc.) auch bei Hosea sich finden, mahnt uns zur Vorsicht im Urteil. Offenbar stellen sich solche Paronomasien bei diesen alten Hebräern wie von selbst ein, weshalb auch die alten Volkserzählungen im Pentateuch davon voll sind. Es ist darum allerdings sehr leicht mit Pierson, *Profeten*, *S. 88* in unsern modernen Sprachen eine Carricatur daraus zu machen*), aber ein solcher Versuch zeugt gerade nicht vom Bestreben, diese Erscheinung richtig zu beurteilen.

Der eigenartige Stil Hoseas bringt es mit sich, dass er sich auszeichnet durch Pathos und Kraft, man lese Cap. 6, 4; 7, 13; 9, 12. 14; 11, 2—4. 8 ff. In der Wahl der Bilder lässt er sich oft durch den Eindruck eines Wortes leiten und führt sie nicht aus (4, 16; 5, 14; 6, 4b. 5b; 7, 4. 6. 7. 11. 16; 8, 7; 9, 10; 10, 7; 13, 3; 14, 5. 6. 8). Will er Jahves Schrecken erregende Macht zeichnen, so scheut er die Vergleichung mit einem Löwen, Panther, Bären nicht (5, 14; 11, 10; 13, 7. 8), ja selbst nicht mit einer Motte und dem Knochenfrass (5, 12). Um Jahves Güte zum Ausdruck zu bringen, gebraucht er das Bild des Spätregens (6, 3) und des Taues (14, 5); siehe Driver, *Intr., p. 286 f.*

Der Text des Buches Hosea ist in sehr schlechtem Zustande auf uns gekommen, darüber sind alle Ausleger einig. Besonders der zweite Teil hat viel gelitten; und dies ist kein Wunder, da er am schwierigsten zu verstehen war. Aber auch wenn wir einen reineren Text vor uns hätten, so würden Cap. 1—3 doch noch deutlicher sein als das folgende, weil in diesen ersten Capiteln ein gewisser logischer Verlauf durch die zu grunde

---

*) Piersons Übersetzung u. a. von C. 12, 12 würde im Deutschen ungefähr folgendermassen lauten: „Zu *Gilgal gellen* sie laut zur Ehre ihres Stieres, aber die *Galle* von Gottes Zorn soll über sie ausgegossen werden". Keine Carricatur ist dagegen die Übersetzung von C. 10, 13: „Ihr *braut*, was später *reut*". [Holländisch: Gij *brouwt*, wat later *berouwt*.]

liegende Erzählung gegeben war. Auch für Textverbesserungen lese man ausser den Commentaren Oort, *Th. T. 1890, S. 345 ff. und 480 ff.*

14) Die Schrift Hoseas gehört mit der Predigt Jesajas zu den mächtigsten Faktoren, die dem Geist zum Durchbruch verhalfen, der im Deuteronomium verkörpert ist. In dem Zeitraum, wo das Deuteronomium Israels heilige Schrift war (621—433 vor Chr. vergl. *Kanon d. A. T., S. 23 ff. und 93 ff.*) erfreute sich *Hosea* gewiss grosser Sympathie und wurde mit Interesse gelesen. Aus der Geschichte des Textes wissen wir aber, dass man im Altertum Interesse dadurch an den Tag legte, dass man im Texte das einfügte, was man darin vermisste oder was sich gut einfügen liess. Besonders ein Stück wie Hos. 4—14 war durch seinen abrupten Stil dazu vortrefflich geeignet. Es lässt sich aber nicht mit Bestimmtheit entscheiden, welche Worte oder Sätze in dieser Periode hinzugesetzt seien.

In eine ganz andre Rubrik gehört eine Anzahl von Stellen, die man für Einschiebungen hält; ihr Charakteristicum ist hauptsächlich, dass sie sich auf Juda und das Haus David beziehen. Diese Stellen sind: 1, 7; 2, 2; 4, 15; 5, 5. 10. 12—14; 6, 4. 11; 8, 14; 10, 11; 12, 1. 3. Diese Verse hält Wellhausen, *Prol.*[3], *S. 436 Anm.*, und ebenso Stade, *Gesch. d. V. I., I, S. 577 Anm.* für Interpolation. Auch Cornill, *Z. A. W. 1887, S. 285—289* verwirft die Stellen, die von einer Vereinigung Israels und Judas unter dem davidischen Hause handeln, hält hingegen die Texte, welche das Gericht über Juda verkünden, für echt. Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 67, n. 9* bestreitet die Ansicht dieser Gelehrten und findet nur die Erwähnung Judas in C. 1, 7 befremdlich und darum verdächtig. Cornill ist indess laut *Einl., S. 173* durch Kuenen nicht überzeugt.

Am deutlichsten ist die Meinung Wellhausens c. s. durch Oort, *Th. T. 1890, S. 345 ff. und 480 ff.* auseinandergesetzt. „Allein wenn auch Hoseas Worte den Anschauungen eines Judäers nach 622 sehr zusagten, so dass sie ihm für seine Zeit geschrieben schienen, eines vermisste er darin: Israel konnte bloss durch Vereinigung mit Juda oder besser durch Unterwerfung unter das judäische Königshaus gerettet werden, und Jahve wollte nirgends anders als im Tempel zu Jerusalem Opfer annehmen. Stand dieses in der Schrift, dann war sie ein aus-

gezeichnetes Hilfsmittel, um Josias gewaltiges Werk: die Wiederherstellung des Davidischen Reiches und die Unterwerfung Israels unter Jahves Gesetz, zu fördern. Nun gut, das fügte der Bearbeiter noch ein: in I, 1. 7; II, 1—3; III, 5; VIII, 14; XII, 1 b — vielleicht auch V, 5; VII, 11 — wurde ganz offen der Anschluss an Juda und die Anerkennung der davidischen Herrschaft angepriesen; in IX, 4 ff. eben so deutlich gepredigt, dass nur ein Tempel Jahve angenehm sei, und zugleich, soweit dies die Voraussetzung, dass alles aus Hoseas Feder geflossen sei, zuliess, nachdrücklich auf die Erfüllung der alten Drohung in Israels unglückseligem Zustand hingewiesen VIII, 8—10, mit Vs. 12? — „Wer ist weise, dass er dies einsehe, und verständig, dass er es erkenne? Ja, gerade sind Jahves Wege! Die Frommen wandeln sicher darauf, aber die Abtrünnigen kommen auf ihnen zu Fall", so schloss der Überarbeiter sein Buch, und sei es dass er diesen Schluss vorfand oder selbst schrieb — aus der von ihm besorgten Ausgabe war es sehr deutlich, wer die Gerechten und wer die Abtrünnigen waren" (S. 504 f.). Oort hält es für wahrscheinlich, dass dieser Überarbeiter ein Judäer war, aber es kann s. E. auch ein Nordisraelit gewesen sein, der (gut ein Jahrhundert nach Samarias Fall), als Assur seinem Untergang entgegen ging, voll Hoffnung nach Jerusalem ausschaute und es nötig fand, seine widerstrebenden Landsleute zu überzeugen, wie wünschenswert ein solcher Anschluss sei. (Vergl. Zeydner, *Th. St. 1894, S. 63 ff.*

Uns kommt es hier vor allem darauf an, die Vertreter der Interpolationstheorie mit ihrer Ansicht zu Worte kommen zu lassen, die am vollständigsten und klarsten durch Oort entwickelt ist. Sie hat wirklich viel bestechendes, ist aber doch u. E. unnötig, wenn wir einige wichtige Punkte aus Hoseas Buch unter eine andre Beleuchtung rücken. So sehen Cornill c. s. in C. 8, 4 und 13, 11 eine absolute Verurteilung des Königtums, weil unvereinbar mit Jahves Königtum in Israel. Es können indessen diese Stellen ebenso gut auf den ständigen Wechsel aller jener Gewalthaber gehen, die sich nach Jerobeams Tod um den Thron stritten. Das einzige Bedenken, das für uns in die Wagschale fällt, ist, dass Hosea in seiner Schlussbetrachtung (14, 2—9) weder Juda noch das davidische Stammhaus erwähnt. Mit Ewald (*Proph. d. A. B. I*[2], *S. 173 f.*) zu sagen, dass Hosea

nach Juda übergesiedelt und dort, durch seine Erfahrung abgekühlt, von seinen idealen Erwartungen zurück gekommen sei, geht nicht an; für eine solche Annahme fehlt jeder Anhalt. Jedoch Hoseas Gedanken gehören Israel; er schreibt, ohne viel zu reflectieren und zu fragen, ob das eine Stück auch genau dem anderen entspreche; dass man ihm nach Jahrhunderten so genau alles nachrechnen würde, daran dachte er nicht. Und was das Schweigen über Davids Haus betrifft, so finden wir dieselbe Erscheinung auch bei Jesaja; dieser Prophet erwähnt auch in seinen letzten Worten den Idealkönig nicht. Daraus folgt u. E. nur dies, dass der erwartete Friedefürst nicht diejenige centrale Stellung im Gedankenkreis der Propheten einnahm, welche ihm christliche Theologen so gerne einräumen.

Der Vollständigkeit halber bemerken wir noch, dass Grätz. *Gesch. d. Juden II, 1, 1875, S. 93 ff., 214 ff., 439 ff.* Hos. 4—14 für unecht hielt. Doch siehe die endgiltige Widerlegung bei Kuenen, *H. C. O.², II, § 67, n. 11—14.*

---

§ 9.

Die vordeuteronomischen Bestandteile in dem Hexateuch und den andern Geschichtsbüchern des Alten Testamentes.

Aus Gründen, die dem Hexateuch selbst entlehnt sind, vor allem aber auf Grund der Vergleichung der sechs ersten Bücher der Bibel mit den übrigen Schriften des A. T.'s wird jetzt ziemlich allgemein angenommen, dass die Bücher Genesis

— Josua in der Hauptsache aus drei andern Werken zusammengearbeitet seien; die aus dem achten, siebenten und fünften Jahrhundert vor Christus stammen [1]).

Das älteste Werk (vordeuteronomische oder prophetische Bestandteile) ist seinerseits wieder aus einer Vereinigung zweier anderer Schriften, des Jahvisten und Elohisten (JE) entstanden. Es scheint, dass ± 621, als das Buch Deuteronomium ans Licht trat, die Combination noch nicht stattgefunden hatte. Jedoch bei der Composition des ganzen Hexateuchs wurde die zusammengesetzte Schrift zu grunde gelegt [2]).

Da nun die beiden Schriften sich oft so wenig in Auffassung und Inhalt von einander unterscheiden, so macht es die grösste Mühe, die zwei Quellen überall auseinander zu halten. Doch kann man an dem verschiedenen Gebrauch des Gottesnamens, an den doppelten Erzählungen, oft auch an der Verschiedenheit des Inhalts der Hauptsache nach wohl den Jahvisten vom Elohisten sondern [3]).

Die Grundlage des Jahvisten (J^1) mag noch aus dem 9. Jahrhundert datieren, der Jahvist (J^2), der in JE (den „Jehovisten") verarbeitet ist, war eine Umarbeitung aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. Rührt J^1 wahrscheinlich von einem Ephraimiten her, so muss dagegen J^2 entschieden einem Judäer zugeschrieben werden. Zum Jahvisten muss man alle nichtpriesterlichen Stücke in Gen. 1—19 und ferner wichtige Abschnitte in der weitern Geschichtserzählung bis zur Eroberung Kanaans inclusive rechnen [4]). In fesselnder und naiver Weise erzählt uns der Schreiber von der wunderbaren alten Zeit und hat schon von Anfang an sein Hauptthema im Auge: Die Erwählung Israels zum Volk Jahves. Religiöse Unterweisung ist sein Hauptzweck und diesem sollen auch seine feinen Charakterzeichnungen dienen. Seine Vorstellung von der Gottheit ist sehr menschenähnlich; dieser Anthropomorphismus

wird wohl grossenteils auf Rechnung seiner Vorgänger zu setzen sein; doch lehren uns die andern Geschichtsbücher und die Propheten, dass man auch auf höherem Standpunkt in Israel nicht daran Anstoss nahm [5]).

Der Elohist, der den Jahvisten gekannt hat, zeigt mehr theologisches Nachdenken. Abweichend von dem naiven Gebrauch des Namens Jahve durch seinen Vorgänger schon in der Schöpfungsgeschichte (Gen. 2, 4 b ff.), erzählt er, dass die Offenbarung dieses Namens erst dem Moses zu teil geworden sei (Ex. 3, 13. 14) [6]). Sein Standpunkt ist auch prophetisch, doch tritt dies weniger in den Vordergrund als beim Jahvisten. Im Ganzen ist seine Erzählungsweise mehr objectiv, weniger von ethischen oder religiösen Erwägungen unterbrochen. Auch bereichert er die aufgezeichnete Volkserzählung mit manchen interessanten Details. Sein Ziel ist, aus der Geschichte erkennen zu lassen, wie Gott seinen Rat auch durch die (oft sündigen) Thaten der Menschen vollführt (Gen. 50, 20; cf. 45, 5—8) [7]).

Abgesehen von der Verschiedenheit der Gottesnamen ist in Doppel-Erzählungen der Elohist häufig an seinem Sprachgebrauch wiederzuerkennen. Erst in Gen. 20 tritt er deutlich hervor. Nach Ex. 3, 13. 14 fällt natürlich das Kriterium, das im Gottesnamen liegt, fort; aber doch hat er auch nach der Offenbarung des Namens *Jahve* eine gewisse Vorliebe für *Elohim* [8]).

Dass der Elohist vor seiner Combination mit dem Jahvisten eine eigne Geschichte gehabt habe und also ein E^2 von E^1 unterschieden werden müsse, ist schon an und für sich wahrscheinlich und wird auch durch einzelne Thatsachen bestätigt [9]).

1) Die sechs ersten Bücher der Bibel berichten uns nichts hinsichtlich ihres Autors; sie sind, wie die übrigen historischen Bücher, anonym. Die wenigen Stellen, worin uns gemeldet wird, dass Moses oder Josua das eine oder andere aufschrieb (Ex. 17, 14;

24, 4; 34, 27; Num. 33, 2; Jos. 24, 26) lassen uns schon erkennen, dass die sechs ersten Bücher in ihrer Gesamtheit nicht für das Werk des grossen Gottesmannes Moses und Josua's gehalten sein wollen. Möglicherweise beruht die Hypothese, die dem Moses die Autorschaft des Pentateuchs zuerkennt, einfach auf einem verkehrt erklärten Sprachgebrauch, der von den Büchern Mosis redete; dieser Ausdruck muss dann aber gleich wie in „Bücher Samuelis" „Bücher der Könige" u. s. w. so verstanden werden, dass Moses die Hauptperson in diesen Schriften ist.

Bereits in den ersten Zeiten der christlichen Kirche wurden Zweifel laut, ob Moses selbst den Pentateuch geschrieben habe. Und dass diese ersten Zweifel von Ketzern ausgesprochen sind, darf der Kritik am allermindesten zum Vorwurf gemacht werden, wenn man bedenkt, dass alle jene Beobachtungen zu nichts geführt haben würden, hätte nicht gerade ein warmer Apologet im Jahre 1753, Jean Astruc*) den Forschern das Seciermesser in die Hand gegeben, wodurch sie in den Stand gesetzt wurden, das grosse Geschichtswerk in seine ursprünglichen Bestandteile zu zerlegen. Was die Geschichte der kritischen Untersuchung anlangt, so lese man A. Westphal, *Les Sources du Pentateuque, Paris 1888, p. 1—231* oder die kurze Übersicht bei Cornill, *Einl.*[2], *S. 18—27.*

Astruc verdient den Namen „Vater der Pentateuchkritik", weil er zuerst den Weg gezeigt hat, auf dem man dazu kommen könnte, die ineinander verarbeiteten Teile wieder zu zergliedern. Er ging von der Ansicht aus, dass der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen in Genesis und Exodus 1—6 nur aus der Verschiedenheit der Urkunden erklärt werden könne, die Moses beim Abfassen des ersten Teils des Pentateuchs benützt hätte. Sein Zweck war, den „esprits forts" seiner Tage den Mund zu stopfen und darzuthun, dass ihre vermeintlichen Entdeckungen von Einwürfen gegen den mosaischen Ursprung der Thora sich sehr wohl mit der Autorschaft Mosis vertrügen. Es ist sehr wenig, was sich in dem berühmten Büchlein von Astruc als haltbar bewährt hat, aber das von ihm hervorgehobene Kriterium ist doch offenbar

---

*) *Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit, que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Génèse.*

richtig gewesen. Nur hat man entdeckt, dass die Eigentümlichkeiten der auf diesem Wege gesonderten Quellen in Genesis und Exodus 1—6 sich auch in der Geschichte nach Mosis Auftreten wieder finden lassen.

Die Geschichte der Pentateuchkritik seit anderthalb Jahrhunderten hat sich nicht immer in gerader Linie fortbewegt, sondern ist auch gar manche Irrgänge gewandelt. Den Schlüssel zur Erklärung glaubte man in der Voraussetzung gefunden zu haben, die Thora sei ein Sammelsurium loser Fragmente, nur soviel wie möglich nach der zeitlichen Folge geordnet (Fragmenten-Hypothese); später nahm man an, in eine Grundschrift, welche man in den priesterlichen Bestandteilen sah, seien andere Stücke als Ergänzung eingefügt worden (Ergänzungs-Hypothese). Aber endlich hat sich, indem man mehr oder weniger zu Astruc zurückkehrte, die Erkenntnis Bahn gebrochen, dass der Hexateuch eine „harmonie des évangiles de l'ancienne Alliance" sei (Westphal, *o. c., S. XXX*).

Hier können wir uns nicht weiter über den Wert oder Unwert dieser verschiedenen Hypothesen verbreiten, sondern wollen bloss darauf aufmerksam machen, dass die kritische Forschung einen wichtigen Schritt vorwärts that, als man zur Einsicht kam (Ilgen, Hupfeld), dass nicht ein Autor, sondern zwei Schreiber den Namen Jahve erst mit Moses bekannt werden lassen (Ex. 3, 13. 14; 6, 12). In ein weiteres Stadium trat die Pentateuchkritik ein, als man sich darüber klar wurde, dass, wenn auch der Priestercodex der uns überlieferten Thora zu Grunde liege, derselbe deswegen doch nicht notwendig der älteste der Bestandteile sei (Reuss, Graf, Kuenen, Wellhausen).

Ebenso wenig können wir daran denken, hier ausführlich die Gründe auseinander zu setzen, auf denen die Bestreitung der Hypothese, Moses sei der Autor des Pentateuchs, ruht. Wohl aber möchten wir gern die Methode schildern, welche bei dieser Beweisführung befolgt wird, damit man über den Wert der Argumente urteilen könne. Die kritische Untersuchung über die Entstehung des Hexateuchs ist im Grunde genommen eine Frage der Exegese; sie will das A. T. von sich selbst zeugen lassen. Wenn man den Hexateuch im Lichte der Tradition liest, stösst man auf allerlei Schwierigkeiten. Geht man dann zur Lectüre der andern A. T.lichen Schriften über, so wird

die traditionelle Auffassung sogar ein unübersteigliches Hindernis. Darum kann man die ganze kritische Untersuchung auf die Frage zurückführen: Wie müssen die verschiedenen Schriften und deren Teile chronologisch geordnet werden, um die überlieferten Stücke recht zu verstehen?

Aus dem Hexateuch selbst lassen sich allerlei Einwände gegen die überlieferte Auffassung von seinem Ursprung herleiten. Dies Werk zeigt 1° Spuren verschiedener Verfasser, als da sind: Durchgängige Verschiedenheit in Sprache und Ausdrucksweise, Wiederholungen ohne genügende Gründe, Widersprüche, Mangel an Ordnung und Zusammenhang. Aber es lassen sich darin auch 2° Spuren entdecken, die auf Autoren nach Moses weisen: In verschiedenen Gesetzen werden spätere Zustände einfach vorausgesetzt, in den Erzählungen trifft man Ausdrücke an, die erst im Lande Kanaan entstanden sein können, Namen jüngeren Ursprungs, Bemerkungen, die für Zeitgenossen überflüssig sind und von Zeitgenossen der erzählten Ereignisse unmöglich niedergeschrieben sein können, endlich Urteile über Moses. Belege für all dies bei Dillmann, *Num. Deut. und Josua, 1886, S. 593ff.*

Apologeten können es durch ihre Exegese ziemlich weit darin bringen, verschiedene dieser anstössigen Stellen unschädlich zu machen, und die welche gar zu widerborstig sind, werden dann als spätere Glossen preisgegeben. Aber sollte es ihnen auch glücken, alle Bedenken auf diese Weise hinwegzuräumen, so würde der Totaleindruck auf jeden unbefangenen Forscher doch noch zu mächtig bleiben. Ausserdem liegen jedoch die allergrössten Schwierigkeiten in dem Streit, der bei der Annahme der alten Hypothese zwischen dem Hexateuch und der Geschichte Israels und seiner Religion entsteht, wie wir diese aus den andern Büchern des A. T. kennen.

Im Jahre 1878 erschien Wellhausen's *Geschichte Israel's* und dies Buch gewann mit einem Schlage Theologen von allerlei Richtung für die neuere Anschauung. Und kein Wunder! Wellhausen legte klar dar, dass Israels Geschichtsbücher erst dann gut zu verstehen seien und Israels Geschichte erst dann recht begriffen werden könne, wenn man die chronologische Ordnung der Quellen so annimmt, wie die Schule Reuss-Graf-Kuenen vorschlägt. Er behandelt A die Geschichte des Kultus und bespricht von diesem Standpunkt aus den Ort des Gottesdienstes, die Opfer,

die Feste, die Priester und Leviten und die Ausstattung des Klerus. Der zweite Hauptteil B gilt der Geschichte der Tradition, worin die Chronik, Richter, Samuel und Könige und der Hexateuch zur Sprache kommen, während er C seine Resultate in einem Capitel, *Israel und das Judentum*, zusammenfasst. Man vergleiche auch Rob. Smith, *The O. T. in the Jew. Church*², *9 lecture, S. 254 ff.* und vor allem Kuenen, *H. C. O.*² *I, § 9, § 10 und § 11.* In § 9 letzteren Werkes werden die Bestandteile des Hexateuchs, wie sie in den vorhergehenden Paragraphen analysiert sind, mit einander verglichen, um so zum Resultat zu kommen, dass nichts gegen, wohl aber vieles für die Hypothese spricht, die prophetischen Abschnitte seien älter als das Deuteronomium, und die priesterlichen Stücke, weil dem Deuteronomium unbekannt, jünger als alle andern Schriften. Dann wird in § 10 eine Vergleichung zwischen dem Hexateuch und den übrigen Büchern des A. T. angestellt. Zuerst kommen die Schriften an die Reihe, über deren Altersbestimmung am meisten Einigkeit herrscht, nämlich die Propheten, dann erst die historischen Schriften, weil mehr bestritten, und endlich als die unsichersten, die poetischen Bücher. Dabei wird jedesmal wieder von den jüngsten Schriften ausgegangen, um so den Beweis zu erbringen, dass die übrigen Bücher des A. T. Zeugnis für die Richtigkeit der Hypothese ablegen, die chronologische Ordnung der Bestandteile des Hexateuchs sei diese: Prophetische, deuteronomische und priesterliche Stücke. In demselben Geist durchläuft der Autor dann in § 11 die ganze Geschichte Israels und seiner Religion. Zuerst werden die Principien festgestellt, von welchen die Untersuchung der Realia auszugehen hat, und darauf der Reihe nach der ohel moëd, die Priester, die Feste, der Kultus, und die Zustände des politischen und bürgerlichen Lebens besprochen. Auf den verschiedenen Wegen kommt der Autor zu demselben Resultat: der Hexateuch ist aus J E (8. Jahrhundert) + D (7. Jahrhundert) + P (5. Jahrhundert) zusammengesetzt.*)

2) Wann und wie sind J und E mit einander verschmolzen worden? Die Beantwortung dieser Frage setzt eine sehr ver-

*) Vollständig über die Hexateuch-kritischen Fragen orientierend ist die *Einleitung in den Hexateuch* von Lic. Dr. H. Holzinger, *Freiburg und Leipzig 1893.*

wickelte und scharfe kritische Untersuchung voraus. (Siehe Kuenen, *H. C. O.*[2] *I, § 13, n. 23—30*). Dieselbe hat denn auch ergeben, dass der Autor des Deuteronomiums und der Herausgeber des Gesetzbuches (Dtn. 12—26), welcher die Vorrede Dtn. 5—11 dazu schrieb, die Schriften des J und E noch gesondert vor sich hatten, dass aber spätere Nachfolger (D^3, D^4 u. s. w.) die Combination (JE) gelesen haben (vergl. unsern § 11 Anm. 3, § 4 Anm. 2). Nach Dillmann hätte die Combination erst bei der Endredaction des Hexateuchs stattgefunden; dagegen wies Wellhausen nach, dass dies früher geschehen sein müsse. Vor allem der Umstand, dass die deuteronomische Überarbeitung sich auf die prophetischen Stücke in Josua (JE) beschränkt, ist ein starkes Argument für diese Ansicht. Wahrscheinlich muss dies im Exil, wenn nicht später (536—433) geschehen sein.

Die Art und Weise, wie J und E mit einander vereinigt sind, kann man sich verschieden denken. Entweder J nahm E in sich auf (Nöldeke); aber dann muss man annnehmen, dass E älter ist; oder E legte das Werk des J zu Grunde und führte es weiter aus (Schultz); aber E ist offenbar eine selbständige Schrift gewesen. Am besten erklärt sich die Sache, wenn man annimmt, eine dritte Person habe beide Schriften mit einander verbunden. (Reuss, Kuenen u. s. w.). Dies ist das wahrscheinlichste, weil sich prophetische Stücke im Hexateuch finden, die weder auf J noch auf E zurückgeführt werden können, und weil Widersprüche z. B. in den Josephsgeschichten, wie sie uns von J und E überliefert sind, zu Tage treten. Hätte der eine das Werk des andern einfach herübergenommen, so würde er diese Differenzpunkte beseitigt haben. Dieser Redactor, von Wellhausen *Jehovist* genannt (die Vocale von *Elohim* mit den Consonanten von *Jahve,* zur Unterscheidung vom *Jahvist*), war wohl nicht gerade vom Deuteronomium abhängig, aber doch seinem Kreise verwandt. (Kuenen, *H. C. O.*[2], *I, § 13, n. 29, 31, 32.*)

3) Die Zergliederung der Quellen in J und E bereitet der kritischen Secierarbeit oft Verlegenheit. Bei vielen Abschnitten muss man sich mit einem „JE" begnügen*). Ungefähr aus der-

*) Bacon hat in *Triple Tradition of the Exodus, Hartford 1894* JE in allen historischen Bestandteilen des Pentateuch's zu analysieren versucht.

selben Zeit stammend und im selben Geist geschrieben, stimmen sie oft so überein, dass man unmöglich entscheiden kann, was J oder was E angehört. Dazu kommt, dass Sprache und Stil sehr wenig von einander verschieden sind und deren Charakteristik selbst wieder häufig auf einer sehr zweifelhaften Analyse beruht. Siehe Dillmann, *Num. Deut. Jos. S. 618, 625 f.*, Driver, *Intr. p. 188.* E gebraucht viele ungewöhnliche Wörter und J unterscheidet sich durch eigenartige Ausdrücke. Diese und andere Eigentümlichkeiten können erst festgestellt werden, nachdem auf anderweitige Gründe hin die Quellenscheidung stattgefunden hat, geben jedoch für die Zergliederung selbst keine genügende Unterlage. Nur dann hat man festen Boden unter den Füssen, wenn der Autor in der Geschichte vor der Offenbarung an Moses *Jahve* oder *Elohim* als Gottesnamen anwendet. Wenn im letztern Fall ein solcher Abschnitt nach Stil und Inhalt nicht dem priesterlichen Elohisten zugeschrieben werden darf, so stammt er vom prophetischen Elohisten her. Und davon ausgehend bemerkt man dann auch, dass zwei verschiedene prophetische Erzählungen nebeneinander stehen oder in einander verarbeitet sind. Als Beispiel nehme man die Josephsgeschichte. Nach J ist Joseph um seines *besondern Rockes* willen gehasst, wird auf *Juda's* Rat einer *ismaelitischen Karawane* verkauft, diese verkauft ihn *einem ägyptischen Manne*, dessen Frau den Joseph falsch beschuldigt. E dagegen erzählt, dass Joseph, wegen seines *Anbringens* und seiner *Träume* gehasst, auf *Rubens* Rat *in einen Brunnen* geworfen wird, während die Brüder ihn töten wollten; aus diesem wurde er von *midianitischen Kaufleuten gestohlen* und an *Potiphar*, den *Eunuchen* des Pharao, den Obersten der Trabanten verkauft, wodurch Joseph als Potiphars Sklave zum Dienst des Schenken und Bäckers bestellt wird. Siehe z. B. Kittel, *Gesch. d. Hebr., S. 142 f.*

Eigentümlichkeiten des E gegenüber J sind z. B. Gottes Erscheinung *im Traum* (Gen. 20, 3; 31, 24 u. s. w.) und seine Offenbarung *durch den Traum* (Gen. 28, 11 f; 31, 10 f. u. s. w.), das *doppelte* Rufen des Namens (Gen. 22, 11; 46, 2; Ex. 3, 4), der Name *Jethro* für Mosis Schwiegervater (Ex. 3, 1; 4, 18; 18, 1 f.), *Horeb* anstatt Sinai (Ex. 3, 1; 17, 6; 33, 6), *Amoriter* für die ursprünglichen Bewohner von ganz Kanaan (Gen.

15, 16; 48, 22 u. s. w.), während J von Kanaanitern spricht (Gen. 12, 6 u. s. w.). (Driver, *Intr. p. 112*).

4) Das sehr verwickelte Problem der Entstehung des Jahvisten ist dem Leser aus § 6 Anm. 4 bekannt. Kuenen (*o. c. I, § 13, n. 26*) nimmt eine judäische Ausgabe des ersten Jahvisten an und setzt sie in das 7. Jahrhundert. Die Verteidiger des judäischen Ursprungs schreiben diese zweite Edition natürlich auch einem Autor aus Juda zu. Alle ausgesprochen judäischen Züge rühren vom ihm her. Zweck dieser Ausgabe war, allen mythologischen Inhalt, der verkehrt ausgelegt werden konnte, zu vermeiden und die echt hebräische Tradition mit den babylonischen Sintfluterzählungen zu bereichern. Budde meint, „dass diese zweite Ausgabe von hoher Stelle ausging, eine gewissermassen amtliche, sehr bewusste Berichtigung urwüchsig volkstümlicher Überlieferung darstellt“. Ferner fügte noch J^2 Nimrod (den Jagdriesen in J^1) als ersten König Babels und Begründer der uralten mesopotamischen Kulturstaaten ein. Weiter rühren von ihm verschiedene Modificationen in der Völkertafel (Gen. 10) her, weil er nicht allein Israel und die umwohnenden Völker (wie J^1), sondern das ganze Menschengeschlecht durch Sem, Ham und Japhet von Noah abstammen liess; er führte auch den Stammbaum der Nachkommen Adams in 10 Gliedern von Adam durch die Linie Seths bis auf Noah herab. Endlich muss ihm ein Schöpfungsbericht zugesprochen werden, der parallel mit unserm 1. Capitel der Genesis lief, welches aus dem Priestercodex in den Pentateuch aufgenommen ist.

Eine jüngere Hand (J^3) hat dann J^1 und J^2 mit einander verbunden. Von ihr dürfte die Erzählung vom Brudermord des Kain herstammen und sie hat wohl in Gen. 9, 22 אֲבִי חָם eingefügt und mit Rücksicht auf die von J^2 (Gen. 4, 26) angebrachte Rectification beim Gebrauche des Jahvenamens in den Paradieserzählungen hinter *Jahve* stets *Elohim* hinzugesetzt, wodurch der eigentümliche Ausdruck *Jahve Elohim* entstand. Zu den allerjüngsten Zusätzen aus der jahvistischen Schule ist zu rechnen Gen. 2, 10—14 (die Paradiesströme), Gen. 2, 9; 3, 22. 24 (der Baum des Lebens, oder der Baum der Erkenntnis, *Th. St. 1890 S. 351 ff.*) 3, 24 (der Cherub) und 3, 20; 4, 1 (der Name der ersten Frau). Nach der Urgeschichte lassen sich diese 3 oder 4 Hände nicht mehr unterscheiden, man kann höchstens zwei

Schichten entdecken (Kuenen, *I, § 13, n. 26*, Cornill, *Einl.*[2], *S. 54 f.* und unsern *§ 6, Anm. 4*)*).

Wann sind nun die Sintflutsagen in Israel bekannt geworden? Unser erster Zeuge, bei dem sich die Kenntnis derselben nachweisen lässt, ist der zweite Jesaja (54, 9). Prof. Kosters (*Th. T., 1885, S. 344 ff.*) nimmt als *terminus a quo* die Gesandtschaft Merodach Baladan's (704 oder 703 v. Chr.) an. Dann muss man mit Kuenen bis ins 7. Jahrhundert heruntergehen (vergl. unsere *Einleitung, Anm. 7*). Jedoch seit der Mitte des 8. Jahrhunderts kam Israel mit den Assyrern in Berührung und dadurch kann dies Gemeingut der assyrisch-babylonischen Kultur wohl allgemein in Kanaan bekannt geworden sein. Budde setzt J^2 unter Ahas u. a. weil Kalah in Gen. 10, 11 und 12 als eine besondere Stadt von Ninive unterschieden wird. Kalah ist von Asurnâsirhabal (884 — 861) neu erbaut worden, während unter Sanherib (705—681) „Ninive" der zusammenfassende Name für alle Städte zwischen dem Zâb und Tigris wurde. Dann muss also J^2 zwischen 850 und 700 entstanden sein. Auch Cornill, *Einl.*[2], *S. 55 f.* scheint dazu geneigt. Man kann jedoch auch bis ins 8. Jahrhundert heruntergehen. Für J^3 und J^4 lässt sich keine nähere Zeitbestimmung geben als zwischen 850 und 621 (Ausgabe des Deuteronomiums). Damit stimmt die Thatsache überein, dass sich die Propheten des 8. Jahrhunderts (Amos, Hosea, Jesaja) eine solche Vorstellung von Israels Vorgeschichte gebildet haben, die so ziemlich zu der Beschreibung des Jahvisten passt. Jes. 1, 9; 3, 9 und Gen. 19, 4 ff.; Jes. 30, 29 und Ex. 14 und 15; Hos. 12, 4. 5 und Gen. 25, 26a; 32, 25—33; Hos. 12, 13 und Gen. 27, 43; 29, 18 ff; Hos. 9, 10 und Num. 25, 1 ff.; Am. 2, 9. 10; 5, 25 und das 40jährige Herumirren in der Wüste. Dass sie gerade unsere Aufzeichnung der Erzählungen vor sich gehabt hätten, lässt sich nicht beweisen, wohl aber erhellt, dass sie die deuteronomischen und priesterlichen Stücke nicht gekannt haben, Am. 5, 18—27.

Möglich ist es, dass in Gen. 1—19 kleine Stücke von E aufgenommen sind, allein nachweisen lassen sie sich nicht. Erst

---

*) Für die religiöse Bedeutung dieser Umarbeitungen des Jahvisten vergleiche man: Dr. W. H. Kosters, *Het godsdienstig karakter van Israëls historiografie, Leiden 1892, S. 20—23.*

mit Gen. 20 tritt E deutlich hervor. Deshalb kann man sagen, dass alles was in Gen. 1—19 nicht zu P gehört, J beigelegt werden muss. Weiterhin ist seine Hand bis ins Buch Josua erkennbar.

5) Zur Charakteristik des Jahvisten versäume man nicht die schöne Beschreibung bei Driver, *Intr. p. 112—114* und Bacon, *Triple Trad., p. XXXIV* nachzulesen. Sein Stil ist naiv, leicht fasslich und warm. Seine Kraft offenbart er in der Wiedergabe von Zwiegesprächen, und in feinen Charakterbeschreibungen (Gen. 2 und 3; 11, 1—9; 18 und 19; 24; 27, 1—46; 44, 18 ff.; Ex. 4, 1—16). Besonders Abraham und Moses werden sehr anziehend und mit kräftigen Zügen geschildert. Bei aller Naivität finden wir schon bei diesem alten Schriftsteller den erhabenen prophetischen Standpunkt, von dem aus er alles im Lichte des Planes überschaut, den Gott mit seinen Menschenkindern hat. Er handelt über den Ursprung des Bösen (Gen. 2 ff.; 6, 1—8) und über dessen weitere Entwickelung (8, 21; 11, 1 ff. u. s. w.). Er zeigt, dass Gott dessen ungeachtet seinen Ratschluss dadurch vollführt, dass er Israel auswählt und erzieht (Gen. 12, 1—3; 18, 18 f.); er ahnt bereits etwas von der Bedeutung, die Israels Berufung durch den Gott Himmels und der Erde hat (Ex. 4, 22; 19, 5; Num. 24, 9) und sieht erst dann die Erziehung Israels vollendet, wenn das ganze Volk Jahve's aus Propheten bestände (Num. 11, 29). Keine volle Offenbarung Gottes verkündigt er, wohl aber eine wahrhafte Religion, wenn er im *Glauben* das wahre Verhältnis Gott gegenüber erkennt (Gen. 15, 6; Ex. 4, 1. 5. 8 f. 31; 14, 31; 19, 9; Num. 14, 11).

Er lässt ziemlich anthropomorphisch über Gott sprechen und redet (vielleicht an der Hand der alten Sagen) davon, dass Gott *herniederfährt,* um den Thurmbau zu sehen (Gen. 11, 5. 7), dass *es Ihn reut* (Gen. 6, 6 f.; Ex. 32, 14) u. s. w. — indess kennt dieser Diener Jahves den lebendigen Gott nicht besser als der Philosoph, der in den prädicatlosesten Definitionen seinen Gott für einen Gottesbegriff hingibt, der doch niemand befriedigt? Wer von Gott erfüllt ist, schreckt auch vor gewagten Bildern nicht zurück und sollte er selbst Bild und Wirklichkeit mit einander vermengen, so weiss er dennoch oft mehr von Gott als ein Kind unserer Zeit, das durch fortgesetzte Abstractionen

endlich zu einem so eng gefassten Gottesbegriff gelangt, dass kein Inhalt mehr übrig bleibt.

6) In Ex. 3, 13 berichtet der Elohist, der gerne Namenserklärungen gibt, oder genauer, der gerne aus einem Namen etwas herausliest, wie der Name *Jahve* erst Moses geoffenbart ist. Will man wissen, was er eigentlich erzählt, so muss man sich erst klar machen, wie weit sich sein Bericht erstreckt. Gehört Vers 15 noch dazu, so sagt er damit, dass der Name Jahve eigentlich bereits bekannt war, doch hier einen neuen Sinn bekam und für immer der Name des Gottes Israels geworden ist. Jedoch sprechen alle Gründe für die Annahme, dieser 15. Vers sei erst von einem spätern Harmonisten dem in den Stücken des Jahvisten herrschenden Sprachgebrauch zu lieb eingefügt worden. Es hat den Anschein, dass selbst der priesterliche Autor, der sich an den Elohisten anschliesst, diesen Vers noch nicht gelesen hat. Er sagt nämlich in seiner Geschichte der Namensoffenbarung Ex. 6, 1 ff.; „Ich bin einst als El Schaddaj Abraham Isaak und Jakob erschienen; aber unter meinem Namen Jahve habe ich mich ihnen [nämlich Abraham, Isaak und Jakob] nicht offenbart“. (Ex. 6, 3). Mag darum der Elohist vielleicht zugegeben haben, dass der Name Jahve in bestimmten Kreisen oder in der Familie Moses’ bekannt gewesen sei, für Israel war er auf jeden Fall etwas neues und Jahve selbst ist es, der zuerst die Bedeutung seines Namens erklärt. Über letztere siehe u. a. W. Rob. Smith, *The Prophets, p. 385 sq.*

Schon diese mehr theologische Reflexion legt uns den Schluss nahe, dass E jünger als J ist. Aber aus der Vergleichung von Doppelt-Erzählungen sehen wir zugleich, dass E den Jahvisten gekannt hat. Man vergleiche Gen. 20, 1—17; 21, 22—32 mit der Parallel-Erzählung des J in Gen. 26, 1—33. E schreibt die Geschichte mit Abimelech von Gerar Abraham, J Isaak zu, im übrigen ist jedoch die Erzählung bei E weiter ausgeschmückt. Sein prophetischer Pragmatismus tritt in gewissem Sinn weniger in den Vordergrund, da er mehr objectiv erzählt; dagegen führt er die Ereignisse mehr direct auf die göttliche Ursache zurück; z. B. hat J (Gen. 30, 28—43) berichtet, dass Jakobs Reichtum an Vieh durch die Manipulation mit den geschälten Stäben erzielt wurde, E (in Gen. 31, 9—12) beschreibt es als ein durch einen Engel gewirktes und im Traumgesicht geoffenbartes Wunder.

Nach J (Ex. 34, 27 ff.) hat Moses selbst die zwei Gesetztafeln geschrieben und hatte dafür einen 40 tägigen Aufenthalt auf dem Berge nötig; nach E (Ex. 31, 18) hat Gott selber mit eignem Finger die Gebote auf die steinernen Tafeln eingegraben (siehe Cornill, *Einl.*[2], *S. 46, 47*).

7) Obgleich beim Elohisten der Gang der Erzählung nicht so durch seinen Pragmatismus gestört wird, so verdient er doch in vollem Mass den Namen eines *prophetischen* Schreibers. Alle grossen Gestalten aus der Geschichte erscheinen bei ihm als Propheten z. B. Abraham (Gen. 20, 7), mit dem er wahrscheinlich seine Erzählung anfing; wenigstens ist vor Gen. 20 keine Spur von E mit Sicherheit zu entdecken. Mosis Werk wird als das eines Propheten beschrieben, wennschon er ihn nicht ausdrücklich so nennt, wie Hosea thut (Hos. 12, 14); man sehe Ex. 3; 33, 11; Num. 12, 6—8. Von ihm stammt die Moral in der Geschichte Josephs (Gen. 50, 20): „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen". Er verrät zwar seinen vordeuteronomischen Standpunkt dadurch, dass er ebensowenig wie der Jahvist an den heiligen Orten in Israel und an den Massebôth (im Deuteronomium verboten, Dtn. 12, 3; 16, 22) Anstoss nimmt, ja sie sogar als von Patriarchen geweiht darstellt (Gen. 28); aber doch nimmt er keine ungeistige Gottesverehrung in Schutz und erzählt mit sichtbarem Wohlgefallen wie Jakob (Gen. 35, 2—4) und später seine Nachkommen (Jos. 24, 14—25) die fremden Götter abgethan haben.

Dem Jahvisten gegenüber, der sich noch am nächsten an die Volksüberlieferung anschloss, gibt er eine mehr wissenschaftliche Bearbeitung der Vorgeschichte. Von ihm sind ja die vielen Besonderheiten und Namen in den Josephsgeschichten, aus welchen erhellt, dass er mit ägyptischen Zuständen wohl vertraut war. Vgl. ferner Bacon, *Triple Trad., p. XXXVI.*

8) Über den Sprachgebrauch des Elohisten siehe Anmerkung 3. Das hervorstechendste Kriterium bleibt immerhin der Gebrauch des Gottesnamens. Allein es versteht sich von selbst, dass nach der Offenbarung des Namens Jahve an Moses dieses Unterscheidungszeichen wegfällt. Doch ist es bemerkenswert, dass gerade der prophetische Elohist in den 155 Capiteln von Ex. 7 bis Jos. 24 noch ± 30 mal das Wort *Elohim*

vorzieht. Siehe die Stellen bei Kuenen (*H. C. O.*[2] *I, § 5, n. 24*); diese Texte rühren alle von E her, der priesterliche Elohist (P) folgt ihm darin nach.

9) Wenn der Elohist ungefähr 750 v. Chr. geschrieben und erst nach 621, also gut 100 Jahre später, mit dem Jahvisten zu einer Schrift vereinigt ist, so ist es schon darum wahrscheinlich, dass im Laufe dieses langen Zeitraums das eine oder andere darin verändert oder hinzugefügt ist. Kuenen (*H. C. O.*[2], *I, § 13, n. 25 u. 26*) hat zuerst dies Problem gründlich behandelt und am deutlichsten wird von Cornill, *Einl.*[2], *S. 48—50* die Frage auseinandergesetzt. Zu den späteren Erweiterungen wird von diesem Gelehrten u. a. die Geschichte des goldenen Kalbes (Ex. 32, 1—33, 6) gerechnet, ein Protest gegen den Stierdienst des Nordens. Dies wegwerfende Urteil lässt sich nicht mit der Wärme vereinigen, womit der ursprüngliche Elohist die heiligen Orte als durch die Erzväter geweiht beschreibt. Dass darin auch die Verehrung der Bundeslade dargestellt wird als eine Strafe dafür, dass Israel für die geistige Gottesverehrung des Dekalogs noch nicht reif gewesen sei, kann auch unmöglich die Meinung des ältesten Erzählers gewesen sein. Nun besteht ein enger Zusammenhang zwischen diesen Stücken und Ex. 20, 1 ff. Muss aber deshalb auch der Dekalog E^2 zugeschrieben werden? Wir glauben mit nichten. Angenommen Ex. 32, 1 stammt von E^2 her, so kann der Zusammenhang mit dem ethischen Dekalog durch den Ergänzer hergestellt sein. Und wenn das Bilderverbot wirklich eine spätere Erweiterung ist (vgl. § 1 Anm. 3), so braucht es uns nicht zu wundern, dass kein Prophet des 8. Jahrhunderts in seinem Kampf gegen die selbsterwählte Gottesverehrung seiner Zeitgenossen sich auf dies Gebot berief. Über andere Stellen, die E^2 zugewiesen werden, siehe die angegebenen Stellen bei Kuenen und Cornill. Dem letztern erscheint es wahrscheinlich, dass auch die ägyptischen Namen in Gen. 41 von E^2 herrühren.

Die Bücher *Richter* — *Samuel* — *Könige* liegen uns in einer deuteronomischen Redaction vor. Dass der (oder die) Schreiber dieser Bücher, welche(r) nach 621 lebte(n), schrift-

liche Quellen gehabt habe(n), steht bei allen Forschern fest [10]). Aber es herrscht Streit über die Frage, ob die vordeuteronomische Aufzeichnung der Geschichte nach der Ansiedlung in Kanaan schon in einer fortlaufenden Geschichtserzählung zu Buch gebracht war (sei es nun getrennt in Richter- und erste Königszeit oder nicht) [11]), und hierüber, ob man die vordeuteronomische Historiographie den prophetischen Verfassern des Hexateuchs beilegen dürfe oder nicht [12]).

Es will uns bedünken, dass hinreichend Gründe vorhanden seien, von einem vordeuteronomischen Buch der Richter und einer eben solchen Geschichte Samuel — Saul — David's zu sprechen [13]). Allein die Übereinstimmung im Sprachgebrauch scheint uns doch zu schwach, um die ältesten Bestandteile dieser Geschichtsbücher dem Jahvisten und Elohisten des Hexateuchs zuzuschreiben [14]). Doch das haben die Verteidiger (vor allem Budde) der von uns verworfenen Ansicht mit Recht betont, dass wichtige Stücke, gewöhnlich für redactionelle Zusätze der deuteronomischen Schreiber gehalten, allerdings einer schriftlichen Quelle entlehnt sind, wenn sie auch darin zu weit gehen, dass sie diese Quelle einfach E nennen [15]).

Die Geschichte nach David ist vor dem Jahr 621 wahrscheinlich nicht zu einem Ganzen verarbeitet worden [16]).

10) Später mögen einige Pinselstriche in priesterlichem Geist in den genannten Büchern angebracht sein — in ihrem Ganzen sind sie das Werk eines deuteronomischen Mannes. Über diesen Verfasser und den Zweck seiner schriftstellerischen Thätigkeit handeln wir in einem spätern Paragraph (§ 14). Unsere jetzige Untersuchung gilt nur den schriftlichen Documenten, die ihm zu Gebote standen.

11) Schriftliche Aufzeichnungen einiger Richter-Geschichten und z. B. David's aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. lernten wir bereits kennen (§ 6). Dass solche vorhanden seien, darüber sind alle Forscher einig. Aber Wellhausen (*Bleek's Einl.*[4], *§ 92*) hat zuerst von einem vordeuteronomischen Richter*buch* gesprochen.

Er glaubt in Jdc. 6, 2—6. 11 ff. und C. 8, 28 Spuren eines Pragmatismus entdeckt zu haben, welcher von der Tendenz unseres gegenwärtigen Richterbuches verschieden ist. Kuenen (*H. C. O.*², *I*, *§ 23*, *4*) nimmt auch eine zusammenhängende Geschichte aus dieser Periode über Samuel — Saul — David an. Dies Geschichtswerk würde den Inhalt unserer Bücher Samuelis in sich befasst haben mit Ausnahme von 1. Sam. 20, 1b—21, 1. 11—16; C. 23, 14—C. 24; C. 26; 2. Sam. 5, 16—25, welche gleichwohl noch in die vordeuteronomische Periode gehören. Ferner fehlten darin: 1. Sam. 15; 28, 3—25 und C. 31 (mögen sie nun unter deuteronomischem Einfluss gestanden haben oder nicht) und die sicher deuteronomischen Stücke 1. Sam. 2, (1—10?) 27—36; 2. Sam. 7; 1. Sam. 7, 2b —8, 22; 10, 17—26; 11 (teilweis); 12; 16, 1—13; 19, 18—20, 1a und 1. Sam. 10, 8; 13, 8—15a.

12) Nun kann man wohl eine Aufzeichnung der alten Geschichten in einer fortlaufenden Erzählung annehmen und sich dennoch (z. B. mit Kuenen) gegen die Ansicht erklären, dies Werk rühre von den uns aus dem Hexateuch bekannten Schriftstellern J und E her. Beides halte man ja auseinander.

13) Nach Wellhausen haben sich u. a. Kuenen (*o. c.*, *I*, *§ 19*, *11*) und Driver (*o. c.*, *p. 157*) für das Vorhandensein eines solchen vordeuteronomischen Richterbuches ausgesprochen. In der That lässt sich viel dafür anführen. Aus der Geschichte Abimelechs z. B. werden Lehren gezogen (9, 24. 56. 57); das ist aber nicht die Lehre von C. 2, 11—19; die Erzählungen über die sechs „kleinen“ Richter (3, 31; 10, 1—5; 12, 8—15) enthalten nichts über den Abfall des Volks. Dazu kommt noch, dass sich in C. 3, 1—3 eine ganz andere Anschauung über den Fortbestand der Kanaaniter im gelobten Lande findet, als anderswo im Buch. Dies letztere hielt der deuteronomische Autor allerdings nicht für ganz unvereinbar mit seiner eigenen Auffassung (denn sonst hätte er es nicht herübergenommen); aber es ist doch offenbar eine *herübergenommene* Anschauung, die sehr wahrscheinlich die Einleitung zu einem andern Richterbuch bildete.

In diesem letzeren wurde Abimelech vermutlich als Richter erwähnt und fehlten Samgar und Othniel, deren Geschichte einzig und allein aus dem deuteronomischen Schema

besteht. Doch wird wohl beabsichtigt gewesen sein, eine Galerie von 12 Helden vorzuführen. Wer war dann der zwölfte? Samuel wohl nicht; er wird ja in den vordeuteronomischen Stücken des Buches Samuel stets Seher, nicht Richter, genannt. Es kann ein Unbekannter gewesen sein, dessen Name verloren gegangen ist. Kuenen (*I, § 19, n. 14*) weist diesem Autor seine Stelle zwischen 700 und 650 an. Er entlehnte seinen Stoff allerlei zerstreuten Schriften, dem Sepher Hajjaschar und dem Sepher Milchamôth Jahve, besondern Geschichten vielleicht über Gideon, Jephtha oder über die Stadt Sichem etc. Der Charakter seines Werks unterschied sich dadurch von dem deuteronomischen, dass das Schema: Abfall, Strafe und Erlösung nicht so regelmässig und beinahe mechanisch durchgeführt wurde; es war mehr eine Galerie von Heroen vor dem Königtum. Jedoch hat er schon wahrscheinlich die Stammeshelden zu Richtern über Israel erhoben und rührt von ihm bereits die Anschauung her, in der Rettung eine Erhörung des Gebets zu sehen.

Ebenso setzt Kuenen (*§ 33, 3*) den Verfasser einer Geschichte „Samuel — Saul — David" in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts. Und wirklich bleibt nach Ausscheidung der deuteronomischen Abschnitte ein Ganzes übrig, das wohl einander widerstreitende Erzählungen und Dubletten enthält, aber doch mehr oder minder eine zusammenhängende Darstellung bildet. Dieser Autor hat ältere Stücke (vgl. § 6) zu einem noch jetzt deutlich erkennbaren Ganzen zusammengefügt. Nur zwischen 1. Sam. 7, 2a und C. 9 ist eine Lücke fühlbar; allein das erklärt sich ohne weiteres daraus, dass das deuteronomische Stück 1. Sam. 7, 2b ff. anstelle eines andern getreten ist. Später sind von einem Redactor nach 621 noch andere Zusätze, auch aus vordeuteronomischer Zeit, eingereiht worden. Die betreffenden Stellen findet man in Anm. 11.

14) Die Vorstellung, dass die „prophetischen" Autoren des Hexateuchs auch die Geschichte nach der Eroberung Kanaans beschrieben hätten, ist nicht neu. Schon Gramberg (1830), Stähelin (1843) und besonders Schrader (*de Wette's Einl.*[8], *Berlin 1869, S. 327 ff. 337 ff.*) haben sich in diesem Sinn ausge sprochen. Später erklärten sich Bruston, *Revue de théol. et philos., 1885, S. 499 sq. (Richter), S. 511 sq. (1. Sam.), S. 602 sq. (2. Sam.) und S. 609 sq. (1. Reg.),* Stade (*Z. A. W. 1881,*

S. 339), E. Meyer (*Z. A. W. 1881, S. 143 ff.*), Böhme (*Z. A. W. 1885, S. 251 ff.*) ebenfalls dafür und vor allem vertraten Cornill (*Z. A. W. 1890, S. 96 ff.* und an andern Stellen sowie in seiner *Einl.*) und Budde (*Z. A. W. 1888, S. 223 ff., 285 ff.* und in *Die Bücher Richter u. Sam.*) diese Überzeugung.

Geht man von J und E im Hexateuch aus, so ist kein Grund für die Hypothese vorhanden, dass diese Schriftsteller auch die Geschichte des Volkes in Kanaan sollten behandelt haben. Nichts in ihrer Geschichtserzählung führt darauf; im Gegenteil, alles deutet darauf hin, dass sie mit der Ansiedlung im gelobten Land ihr Endziel erreicht haben. Aber, kann man fragen, ist es nicht wahrscheinlich, dass sie in einem selbständigen Werk die spätere Geschichte beschrieben haben? Unsere Antwort lautet: Möglich allerdings, aber für die Wahrscheinlichkeit lassen sich keine Gründe beibringen. Man könnte ebenso gut voraussetzen, J und E hätten die Vorgeschichte nach dem Vorbild anderer, welche die späteren Ereignisse zum Gegenstand ihrer Darstellung nahmen, zu Buch gebracht.

Aber die Anhänger der entgegenstehenden Betrachtungsweise schlagen darum einen andern Weg ein. Sie gehen von den Büchern Richter — Samuel — Könige aus und heben die Ähnlichkeit im Sprachgebrauch zwischen verschiedenen Stücken dieser Bücher und den im Hexateuch J und E beigelegten Abschnitten hervor. Diese Ähnlichkeit ist jedoch nicht für alle Forscher gleich evident. Bertheau (*Comm. zu Ri., S. XXIII*) und Kuenen (*H. C. O., I, § 19, n. 13*) widersprechen Böhme, *Z. A. W. 1885, S. 251 ff.*, während Budde auf dieser Grundlage ruhig weiterbauen zu können glaubt. Es will uns bedünken, als ob auf beiden Seiten ein Teil Wahrheit liegt. Am meisten wird wohl die Conclusion beiden Parteien gerecht, zu der Kittel in den *Theol. Stud. u. Krit., 1892, S. 44—72* kam. Er gibt zu (S. 56), dass sich in Jdc. 6, 11—24 u. 13, 2—24 Ähnlichkeit mit J nicht verkennen lasse (die andern Parallelen hält er für unrichtig); allein nach seiner Meinung ist dies eine ziemlich junge Nachahmung von J, vielleicht später eingeschoben. Auf S. 68 gibt er ein kurzes Verzeichnis der Abweichungen von E, die neben den übereinstimmenden Redeweisen und Ausdrücken, welche E mit andern Schreibern gemein hat, nicht ausser Acht

gelassen werden dürfen. Sein Schlussergebnis lautet (S. 66), dass „die unleugbar vorhandenen Berührungen mit J und E mit grösserer Wahrscheinlichkeit auf einen Geistesverwandten dieser Autoren als auf sie selbst zurückzuführen sind“. Ferner (S. 71): „Die thatsächlichen Berührungen mit J und E . . . . . beschränken sich auf Richt. 6 und 13, alle andern fallen nicht ernsthaft ins Gewicht. Viel stärker ist ja die Berührung mit E in Samuel; aber auch sie zeigt, nach dem, was wir sahen, doch nur, dass der spätere Darsteller der Samuelgeschichte sich stark an E anlehnt, ohne darum mit ihm zusammenzufallen“.

15) Das Resultat der Untersuchung Kittel's erscheint uns auch aus andern Erwägungen annehmbar. Wir wissen, dass die Ausgabe des Deuteronomiums eine ganze deuteronomische Litteratur ins Leben gerufen hat, die gerade auch die Geschichte in Kanaan aus dem Gesichtspunkt dieses Buches beschrieb. Ebenso können die „prophetischen“ Schriften des Hexateuchs dazu Anlass gegeben haben, die losen Erzählungen über die Richterperiode und die erste Königszeit in demselben Geist zu einem Ganzen zu vereinigen; dies kann sowohl in der jahvistischen wie in der elohistischen Schule der Fall gewesen sein.

Kuenen huldigt mit seiner Vorstellung von der Entstehung der Bücher *Richter* und *Samuel* eigentlich der Ergänzungshypothese auf diesem Gebiet, während Budde nach dem Vorbild der Hexateuchkritik diesen Standpunkt aufgeben und auch in *Richter* und *Samuel* die vordeuteronomischen Bestandteile aus einer Combination von J und E entstanden sein lassen will. Nach ihm bildet die Darstellung des Jahvisten den ältesten Grundstock in *Richter*; dieser begann mit der Eroberung Kanaans, wovon uns noch wichtige Überreste in Jdc. erhalten sind*); darauf folgten die Geschichten über Ehud, Jabin, vielleicht das Deboralied, eine Erzählung über Gideon (ohne Abimelech), über Simson, den Zug der Daniter, möglicher Weise auch die Erzählung über Gibea, jedoch in einer ganz andern Form, als sie sich jetzt in Jdc. 19 ff. findet. Aus dem Werk des Elohisten ist herübergenommen: Ein Teil der Geschichte Debora's, worin Sisera (nicht Jabin) vorkommt, eine Erzählung über

*) Daraus sind nach Budde viele Texte in *Josua* eingefügt worden; auf diese Weise erklärt er die zahlreichen Parallelen.

Gideon und Abimelech, Jephtha, den Zug der Daniter und vielleicht auch etwas über die Vorgänge zu Gibea. Diese zwei wären dann noch vor dem Deuteronomium zu einem Ganzen verschmolzen worden. Auch über die Entstehung von *Samuel* trägt er eine ähnliche Hypothese vor, worauf wir nachher zurückkommen werden.

Nun kann man z. B. mit Budde wohl annehmen, das vordeuteronomische Richterbuch bestehe aus zwei Schriften, mögen sie combiniert sein oder nicht, ohne dass man ihm doch darin beizupflichten braucht, dass die Verfasser der Jahvist und Elohist des Hexateuchs seien. Allein es ist doch auch denkbar, dass die Lösung dieses schwierigen Problems in einem Compromiss zwischen der Ergänzungs- und Combinationshypothese zu suchen sei. Darauf führt uns eine genauere Betrachtung der Bücher Samuelis.

Mit Recht gehen viele Gelehrte (auch Budde) bei der Untersuchung über diese Bücher von den Berichten über die Entstehung des Königtums aus. Unvereinbar stehen einander gegenüber die Erzählungen, die uns nach Gilgal versetzen (1. Sam. 9, 1—10, 16, wozu dann C. 11, C. 13 und 14 gehören), und 1. Sam. 8, C. 10, 17—24 und C. 12, in welchen die feierliche Volksversammlung zu Mizpa den Mittelpunkt bildet. Budde nennt sie nach dem Ortsnamen vorläufig G und M (1. Sam. 10, 25—27 und 11, 12—14 sind harmonistische Interpolationen eines Redactors). Von Bedeutung ist nun Budde's Beweisführung, dass M = E sei, woraus er dann weiter folgert, dass G = J sein müsse.

Was Budde M oder E nennt, rechnet Kuenen (*H. C. O.*[2], *I, § 22, 6*) zu den deuteronomischen Stücken und macht darauf aufmerksam, dass diese Relationen „sich durch eine eigentümliche, ungünstige Anschauung über das Königtum kennzeichnen, wozu der Keim in Dtn. 17, 14—20 liegt“, und dass dieser Keim „sich doch erst im Exil zu der Höhe entwickelt haben kann, auf welcher er in diesen Perikopen steht“. Budde erkennt an, dass die Darstellung, wie sie uns jetzt vorliege, stark deuteronomisch überarbeitet sei; zugleich aber zeigt er, dass sie in ihrer ursprünglichen Fassung älter als das Königsgesetz (Dtn. 17, 14—20) und älter als das ganze Deuteronomium ist.

Dies Resultat der Forschung Budde's ist in mehr als einer

Hinsicht von grossem Belang. Dass sich der Grundstock der Erzählungen, worin eine Missbilligung des Königtums ausgesprochen wird, als „quellenhaft" erweist, ist von grosser Bedeutung für die Geschichte des Königtums in Israel *). Aber es ist auch in so fern wichtig, als es uns das Verständnis für die Zusammensetzung unserer historischen Bücher erschliesst. Es ist doch beachtenswert, dass gerade die Teile, welche Budde E zuschreibt, viel mehr deuteronomisch überarbeitet sind als die übrigen Abschnitte, ja so stark, dass sie Kuenen grossenteils für „redactionell" halten konnte. Woher die so enge Verwandtschaft?

Kittel (*Th. Stud. u. Krit. 1892, S. 71*) sagt mit Recht: „Aus dieser elohistischen Schule ist später im Südreiche der Deuteronomiker und die ganze deuteronomische Schule herausgewachsen. Man kann den Gedankenfortschritt vielfach mit Händen greifen". Nun liegt die Annahme nahe, dass der spätere deuteronomische Geschichtschreiber in der Hauptsache ergänzender Weise zu Werk ging; allein was er ergänzte, das waren nicht bloss seine subjectiven Anschauungen, wie Kuenen will, sondern

---

*) Die landläufige Auffassung in den historischen Schulen betreffs der Überlieferungen vom Ursprung des Königtums in Israel ist die, dass die Gilgalerzählungen auf Tradition beruhen, während die Mizpaerzählungen ein Niederschlag späterer Erwägungen seien. Das meint auch Budde, trotzdem er die Grundlage der letztern Berichte quellenhaft nennt. Denn nach ihm stammen dieselben doch erst aus den Kreisen Hosea's, der C. 13, 9—11 ein gleiches Urteil über das Königtum soll ausgesprochen haben. Aber diese Stelle beziehen viele Erklärer allein auf die ephraimitischen Könige (u. a. mit einem andern Zweck auch Oort, *Th. T.*, *1890*, *S. 493 f.*). Wir halten es immer noch für wahrscheinlich, dass wir in den Mizpaerzählungen keine Reflexion aus dem achten Jahrhundert, sondern ebenso gut als in den Gilgalberichten Tradition vor uns haben (vgl. § 2, Anm. 6 und § 6, Anm. 6). Was daran wirklich historisch ist und welchen Anteil Samuel an den Ereignissen nahm, lässt sich nach unserm Dafürhalten aus beiden widerstreitenden Überlieferungen nicht mehr sicher ermitteln. Aber wenn man für die Gilgalerzählungen Partei ergreift, macht man Samuel, den Nasiräer, den Mann des antiken Lebens, zu einem *Revolutionär*; sieht man dagegen in diesem Gottesmann den *Reformator*, so stand er wahrscheinlich, wie alle grosse Reformatoren mit dem einen Fuss in der alten, mit dem andern in der neuen Zeit. Die historische Wirklichkeit liegt also wohl hinter *beiden* Traditionen. Am weitesten geht Dr. L. A. Bähler, *de Mess. Heilsverwachting en het Isr. Koningschap*, *Groningen 1893*, der bloss in 1. Sam. 11 Tradition sieht; jedoch hat er für Samuel's Eingreifen in diese wichtigen Ereignisse keinen andern Anhalt als 1. Sam. 11, 15 (LXX). Aber Vs. 12—15 rühren wohl von einem Harmonisten her (Kuenen, *H. C. O.*[2] *II*, *§ 21*, *n. 7*).

umgearbeitete Stücke aus der ihm so nahe verwandten elohistischen Schule.

Alles erwägend kommen wir zu dem Resultat, dass ein vordeuteronomisches Richterbuch und ein zusammenhängendes Geschichtswerk über Samuel — Saul — David in dieser Periode existiert habe. Dies schloss sich in Geist und Sprache am meisten an die jahvistische Schule an. Daneben können wieder mehr elohistisch gefärbte Bücher bestanden haben, welche jedoch nicht vor dem Deuteronomium mit den ältesten (jahvistischen) combiniert worden sind. Daraus hat später der nah verwandte deuteronomische Schreiber sehr frei geschöpft und damit die älteren Bücher ergänzt.

16) Die nachdavidische Geschichte scheint in dem vordeuteronomischen Zeitabschnitt nicht zu einem Ganzen verarbeitet worden zu sein. Vgl. § 6 Anm. 6 am Ende. Zwar hat offenbar eine Lebensbeschreibung Salomo's aus dieser Periode zu den Quellen des deuteronomischen Schreibers gehört, sowie (in mehr als einer Ausgabe) ein „Prophetenspiegel" und ein aus den Aufzeichnungen der Mazkirim zusammengestelltes Volksbuch (§ 5 Anm. 4); doch darüber handeln wir später in § 14.

---

§ 10.

Micha und Jesaja.

Micha, der Moraschtite, war ein jüngerer Zeitgenosse des Jesaja, muss aber hier an erster Stelle genannt werden, weil seine Wirksamkeit von kürzerer Dauer war. Er weissagte nach Jeremia 26, 18 unter Hiskia [1]).

Unter seinem Namen haben uns die Sammler des *Dode-*

kaprophetons ein Buch von 7 Capiteln überliefert. Seit H. Ewald ist man in der kritischen Schule ziemlich allgemein geneigt, ihm C. 6 und 7 abzusprechen, und wenn B. Stade c. s. recht haben sollte, wären auch C. 4 und 5 Micha mit Unrecht zugeschrieben. Einen vermittelnden Standpunkt nimmt Kuenen ein, der allein C. 6 und 7 für unecht hält und in C. 4 und 5 nur Interpolationen annimmt [2]). V. Ryssel u. a. haben die Echtheit sämtlicher Capitel aufrecht erhalten und in jüngster Zeit hat H. Elhorst (abgesehen von dem Zugeständnis einer einzigen Interpolation) die Echtheit zu verteidigen gesucht durch die Hypothese, dass nur die Reihenfolge der verschiedenen Unterteile durch Nachlässigkeit der Abschreiber gestört sei; durch Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung würden viele Bedenken gegen die Echtheit schwinden [3]).

Wir halten Micha — vereinzelte Interpolationen abgerechnet — für den Verfasser der ganzen uns überlieferten Prophetenschrift [4]). Aus ihr lernen wir den Propheten um seines tiefen sittlichen Ernstes willen als einen Mann in dem Geiste und der Kraft eines Amos hoch halten, der als Ephraim bedroht ward, selbst den Untergang Jerusalems als eine Folge von Jahves gerechtem Zorn zu weissagen wagte [5]). Der Inhalt seiner Weissagungen, weniger ihre Form, lassen in ihm einen Mann des Volks erkennen. Seine Sprache ist gewaltig, wo es nötig ist, aber er weiss auch einen herzlichen Ton anzuschlagen, wenn dieser am Platze ist; er liebt Wortspiele, versteht jedoch auch seinen Gedanken eine dramatische Form zu geben. Wäre der Text nicht an so vielen Stellen verderbt, so würden die litterarischen Schönheiten dieser Schrift noch mehr hervorstrahlen [6]). Die Schrift Micha's liefert einen wertvollen Beitrag für das tiefere Verständnis des Prophetismus in Israel [7]).

1) Micha (eine Verkürzung von Michaja oder Michajahu, vgl. das Wortspiel 7, 18) wird 1, 1 und Jer. 26, 18 der *Moraschtite* genannt. Nach einigen bedeutet dies, dass er aus

Marescha stammte; nach anderen muss man annehmen, dass es einen Ort Morécheth (1, 14 Morescheth-Gath) gegeben habe. Elhorst, *de Profetie van Micha, Arnhem 1891, S. 142,* übersetzt *Morescheth-Gath* durch *das Gebiet von Gath* und vergleicht nicht unzutreffend den Namen *Moraschtite* mit dem holländischen Namen *Graafschapper* zur Bezeichnung eines Mannes aus der Grafschaft, sc. Zütfen.

Der Überschrift zufolge müsste Micha „zur Zeit Jotham's, Ahas' und Hiskia's" geweissagt haben, während Jer. 26, 18 nur Hiskia nennt. Diese beiden Zeitangaben bilden wohl keinen Widerspruch, aber die letzte Angabe entspricht mehr dem Inhalt der Schrift. Diese enthält nämlich nichts, was uns noch in die Regierung Ahas' führen würde, man müsste denn annehmen, Samarias Fall (722) habe unter Ahas und nicht, entsprechend den biblischen Berichten, im 6. Jahr des Hiskia stattgefunden, und müsste ferner einen religiös-sittlichen Zustand, wie ihn C. 2 und 3 schildern, unter Hiskia für ausgeschlossen und nur unter Ahas für möglich halten. (Vgl. *de Profeet Micha, Leiden 1884, S. 59* vom Verfasser, aber auch Cornill, *Einl., S. 182*).

2) Zuerst mögen die verschiedenen Bestreiter der Authentie aller hier in Frage stehenden Capitel zu Worte kommen; in Anm. 3 behandeln wir dann die Versuche derjenigen, welche die Echtheit aufrecht halten möchten. Ewald, *Proph. d. A. B.*², *I, S. 523* sprach C. 6 und 7 nach Form und Inhalt Micha ab, und glaubte, dass sie unter Manasse geschrieben seien. Wellhausen (*Bleek's Einl.*⁴, *S. 425 f.*) stimmte ihm darin bei, nur schied er noch 7, 7—20 als nachexilisch aus.

Hatte Ewald auch an der Authentie von C. 4 und 5 einen Augenblick gezweifelt, sie aber doch auf jeden Fall einem Zeitgenossen Michas zuschreiben wollen und sie schliesslich dennoch Micha selbst zugesprochen, so hält Stade (*Z. A. W. I, S. 161—172; III, S. 1—16; IV, S. 291—297*) die Schilderung einer Heilszukunft in diesen beiden Capiteln für eine Interpolation, frühestens dem Ende des Exils angehörig. Er ist der Ansicht, dass Micha durch solche Heilsverkündigungen den Eindruck seiner Drohungen nicht abgeschwächt haben könne, und glaubt ferner, dass verschiedenes in diesen Capiteln auf eine weit spätere Zeit weise. Auch Cornill (*Einl., S. 183 f.*) schliesst sich ihm entschieden an.

Kuenen, *H. C. O.*[2] *II, § 74, 5 ff.* nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein. C. 6 und 7 sind nach ihm unter Manasse „im Kreise der frommen Jahvediener, die durch diesen König verfolgt wurden“ (§ 74, 13) geschrieben. Doch C. 4 und 5 völlig Micha abzusprechen geht ihm zu weit. Er findet es nicht „wahrscheinlich, dass die Ankündigung von Jerusalems Fall (3, 12) das letzte Wort einer durch Micha verfassten Prophetenschrift gewesen sei“ (§ 74, 5). Aber er bemerkt, „dass die verschiedenen Perikopen von C. 4 und 5 sich nicht mit einander vereinigen lassen und noch viel weniger logisch auf einander folgen“. Darum nimmt er Interpolationen aus exilischer und nachexilischer Zeit an und rechnet dazu auf jeden Fall C. 4, 6—8. 11—13 und die Überarbeitung von C. 5, 9—14. Über C. 4, 1—4 (das auch in Jes. 2, 2 ff. vorkommt) urteilt er, dass Micha selbst diese Weissagung herübergenommen haben kann, dass sie aber ebenso gut durch einen andern eingefügt sein könne. C. 2 und 3 sind nach K., abgesehen von C. 2, 12—13, welche Verse den Zusammenhang zerreissen, in ihrer ursprünglichen Form erhalten.

3) V. Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des B. Micha, Leipzig 1887* hat die Authentie sämtlicher Capitel verteidigt und gibt nur zu, dass C. 2, 12 und 13 nicht an der richtigen Stelle stehen. Sei die Ordnung in C. 4 und 5 nicht immer, wie wir sie erwarten möchten, so müsse man das auf Rechnung der Sammler setzen, deren Gedankengang wir nicht kennen und welche oft aus formellen Gründen Stücke zusammengefügt haben. Auch C. 6 und 7 sind nach ihm in Hiskia's ersten Jahren geschrieben; nur C. 7, 7—20 könne auch unter Manasse gesprochen sein, in welchem Falle Micha älter geworden sei, als man gewöhnlich annehme.

Mit Ryssel stimmt grossenteils Dr. Joh. W. Pont, *Th. St. 1888, S. 235 ff.* und *1889, S. 436 ff.* überein, der jedoch die beiden letzten Capitel in die Zeit Manasse's setzt und 7, 7—20 für einen späteren Zusatz aus der nachexilischen Zeit betrachtet. (*Th. St. 1892, S. 340*).

Die neueste Verteidigung fast des ganzen Buches hat H. J. Elhorst in seiner Dissertation *de Profetie van Micha* unternommen. Nach dem Nachweis, dass die Bedenken Stade's u. a. nicht auschlaggebend seien, lenkt er die Aufmerksamkeit

auf eine Thatsache, die allen Exegeten aufgefallen ist, dass nämlich die Reihenfolge der einzelnen Stücke eine ganz wunderliche sei. Er kann diese Anordnung nicht mit Ryssel den Sammlern zuschreiben, will sich aber auch durchaus nicht dazu verstehen, die Schuld mit Stade auf Interpolationen zu schieben. So kommt er zu der Hypothese, dass diese Reihenfolge aus der Gedankenlosigkeit der Abschreiber zu erklären sei. Elhorst nimmt nämlich an, dass ein solcher die Schrift in vier Teilen vorfand, welche in dieser Weise hätten auf einander folgen müssen: C. I, C. II und III, C. VI und VII, C. IV und V, dass er aber aus Versehen die zwei letzten Teile mit einander verwechselte, wodurch die Anordnung entstand, die wir nun der Hauptsache nach haben. Allein dann seien durch spätere Abschreiber Versehen bedenklicherer Art begangen worden. Der erste Abschreiber habe die Weissagungen in Columnen geschrieben vor sich gehabt und zwar so, dass mit jeder neuen Strophe eine neue Columne begann. Und nun habe er und seine Nachfolger aus Unverstand und verkehrter Sparsamkeit einige Stücke in falsche Columnen eingesetzt und anstatt die Columne rechts und unmittelbar darauf die Columne links zu lesen, habe er erst die ganze Columne auf der rechten Seite und dann die auf der linken Seite abgeschrieben. Selbstverständlich bleibt hier noch vieles unsicher; aber Elhorst glaubt doch dies als gewiss annehmen zu dürfen, dass die Prophetenschrift ursprünglich in folgender Ordnung ein harmonisches Ganze gebildet habe: 1, 1—16; 2, 1—5; 3, 1—5; 2, 6—11; 3, 6—11; 2, 12. 13; 3, 12; 6, 1—5; 7, 1—6; 6, 6—16; 7, 13; 7, 7—12; 7, 14—20; 4, 1—4; 4, 6—8; 5, 1—7; 4, 9—14; 5, 8—14 (S. 90—96); während er 4, 9—14 und 5, 8 für einen nachexilischen Zusatz hält. Zum Schlusse gibt er eine Übersetzung des Buches in obiger Reconstruction zum Beweise, dass so ein harmonisches Ganze entstehe.

4) Ohne uns viel auf Einzelheiten einzulassen, wollen wir nun die Gründe auseinandersetzen, warum wir uns der Hauptsache nach auf Seite Ryssel's und Elhorst's stellen. Wir besprechen nach einander C. 4 und 5, C. 6 und 7 und C. 2, 12 und 13.

Hinsichtlich C. 4 und 5 zunächst ein allgemeines Argument. Stade (*Z. A. W. I, S. 165*) findet es „durchaus unwahr-

scheinlich", dass Micha den Eindruck seiner Weissagung (3, 12) durch solche hoffnungsreiche Zukunftsweissagungen abgeschwächt haben sollte. Man sehe *De Profeet Micha etc. S. 56* vom Verfasser. Folgende zwei Punkte meiner dortigen Ausführung möchte ich wieder kurz berühren: 1° Diese Bedenken erheben sich nur gegen das *gesprochene*, nicht aber gegen das geschriebene Wort; niemand behauptet ja, dass Micha alle 7 Capitel hintereinander gleich bei seinem ersten Auftreten gesprochen habe. 2° Dazu lese man die schönen Worte von Prof. de Goeje (*Th. T. 1872, S. 284*), der dem Propheten Recht widerfahren lässt. „Doch nun hat auch der Prophet das ärgste gesagt, was sein Patriotismus nur tragen konnte (sc. die Ankündigung der Zerstörung Jerusalems). Die Feinde Zions werden spotten und sich freuen über ihre Demütigung. Ja! — aber nur eine kleine Weile. Denn Gott hat es anders beschlossen mit seinem Volke u. s. w.".

Über einzelne Punkte sehe man die Aufzählung der Bedenken bei Cornill, *Einl., S. 183 und 184* oder bei einem Bestreicher der Interpolations-Theorie. Viele Argumente gründen sich auf die Stellung einzelner Verse, die des Zusammenhangs mit dem vorausgehenden oder nachfolgenden entbehren. Darum unterscheiden Stade und Cornill in den eingeschobenen Capiteln 4 und 5 selbst wieder andre Interpolationen. Weiter sind Hauptargumente: 1° der Ausdruck עמים רבים in C. 4, 2. 3. 11 und C. 5, 6 ff. weise auf die Periode nach Ezechiel; 2° *Bethlehem Ephratha* in 5, 1 stelle einen nachexilischen Sprachgebrauch dar, und endlich 3° die *ascherim* und *massēbōth*, deren Gebrauch in C. 5, 6—14 verurteilt wird, seien erst nach Jesaja und seit dem Deuteronomium in den Bann gethan worden.

Ad 1. Der Ausdruck עמים רבים darf bei Micha, der seine Weissagungen mit den Worten: „Hört ihr Völker alle" einleitet, nicht befremden. Überdies findet sich dies Wort in einem Stücke, das zum grösseren Teil Jesaja ebenfalls hat; man müsste dann auch mit Stade annehmen, dass es in den beiden Büchern interpoliert sei. — Ad 2. Stade behauptet, dass erst nach dem Exil Bethlehem und Ephrath mit einander in Verbindung gebracht seien. Dies ist eine unbewiesene Behauptung; siehe Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 74, n. 6* und *De Profeet*

Micha, S. 63—65. — Ad 3. Es verhält sich allerdings so, dass erst das Deuteronomium die masseboth und ascherim verbietet und dass Micha's Zeitgenosse Jesaja an den Masseben keinen Anstoss nimmt (Jes. 19, 19), während er von den Ascheren schweigt; deswegen kann aber doch der durchgreifendere Micha schon ihre Verbannung aus dem Jahvedienst wegen der Gefahr des Synkretismus mit dem Heidentum gewünscht haben.

Die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit von C. 6 und 7 löst sich vollständig in eine exegetische auf. Man hält es für unmöglich, dass Micha *den Fürsten* so arg sollte mitgenommen haben, wie es in C. 6 und 7 geschieht, da ja Hiskia doch ein frommer König gewesen sei. Aber man übersieht, dass השר collectiv gebraucht ist, ebenso הגדול und השפט in 7, 3, und auf die Vornehmen unter dem König zielt. Die Erwähnung des Kinderopfers in 6, 8 passe, sagt man, wohl unter die Regierung Manasse's, nicht aber unter die Hiskia's. Allein wenn Ahas seinen Sohn geopfert hat, und dieser Greuel unter Manasse solche Verbreitung fand, dann wird es doch wohl auch unter Hiskia Anhänger dieses Opfers gegeben haben, wennschon dieser Ritus unter ihm nicht öffentlich gepflegt wurde. So gibt es noch andre Punkte in der Auslegung, wo die Exegese beherrscht wird vom Standpunkt, den man den Verfasser einnehmen lässt. Ebenso kann man auch den Unterschied in formeller Hinsicht als so bedeutend darstellen, dass die Identität des Autors von C. 1—5 und C. 6 und 7 ausgeschlossen scheint. Doch auf solche Exegeten haben die alten Propheten nicht gerechnet.

Auch das Urteil über C. 2, 12 und 13 wird völlig bestimmt durch den Gesichtspunkt, unter dem man diese Verse betrachtet. Sie lassen sich gewiss als exilische oder nachexilische Interpolation sehr gut erklären; allein sie können auch Micha's Gegnern in der Reihe der Propheten in den Mund gelegt oder von Micha selbst gesprochen sein (Elhorst, *o. c., S. 53 ff.*).

Wir haben noch immer den Eindruck, dass man ohne zwingende Gründe Micha soviel abgesprochen hat. Principiell hat Stade Recht mit seiner Voraussetzung, dass die nachexilischen Sopherim die alten Prophetenschriften überarbeitet haben, aber er geht zu weit, wenn er alles, was sich nicht ganz gut in den Gedankengang einordnet, als Interpolation streichen will. Man kann solche Unebenheiten gerade so gut aus den heftigen Gemüts-

bewegungen des Propheten erklären, der einem Volke, das er lieb hatte, entsetzliches Elend ankündigen musste, oder auch mit Elhorst annehmen, dass die ursprüngliche Anordnung der Stücke eine andere gewesen war. Dass Verse nachträglich eingefügt seien, ist allerdings wahrscheinlich. Vielleicht muss man dahin mit Kuenen (*§ 74, 9*) C. 4, 6—8. 11—13 und die Umarbeitung von 5, 9—14 oder die Perikope, die Elhorst ausscheiden möchte (4, 9—14), rechnen. Auch findet sich viel in dem Tone des Schlussabschnittes (7, 7—20), das auf eine Zeit nach dem II. Jesaja weist; wenigstens die Verse 14—17 machen stark den Eindruck, nachexilisch zu sein. Kosters hat in einer ausführlichen Kritik über Elhorsts Dissertation (*Th. T. 1893, S. 249 f.*) u. a. von C. 6, 1—8. 9—16; 7, 1—6 behauptet, dass diese Stellen auch wegen des Sprachgebrauchs jünger sein müssten. Indessen das allein, dass ein einzelner Ausdruck selten vorkommt und sich nur noch in jüngeren Schriften findet, ist noch kein zwingender Beweis. Von andern Worten kann er nur nachweisen, dass sie in Schriften sich finden, die bloss um ein Jahrhundert jünger sind u. a. in Ps. 18, der ja selbst nach Cheyne noch aus Josias Zeit stammt, nach den meisten aber älter ist.

5) Es waren bange Tage, als Micha auftrat. Ephraim war schwer bedroht durch Assur; aber auch für Juda konnte das Gericht nicht ausbleiben; denn dieselben Sünden, die nach Gottes gerechter Weltregierung den Fall des Nordreichs unvermeidlich machen, finden sich auch in Juda. Auf der einen Seite eine Religion voll Götzendienst und heidnischer Zauberei (3, 7; 5, 12 f.), ein nicht zu rechtfertigendes Vertrauen auf Jahve, das mit dessen Gerechtigkeit nicht rechnet und sich auf Lügenorakel gründet (2, 11; 3, 5); auf der anderen Seite Weigerung, auf die Warnungen der wahren Propheten zu hören (2, 6; 3, 8). Dazu noch Bedrückung der niederen Stände durch die Herrscher des Volkes, „die Zion bauen mit Blut und Jerusalem mit Frevel“ (3, 10). Dies ist der Grund, warum der Prophet das nahende Gericht auch über Juda und Jerusalem sich erstrecken sieht. Kein Nationalstolz kann vor seinem Wort bestehen da, wo er durch Jahves Geist erleuchtet den Gang und das Gesetz Seines Königreiches erkannt hat.

6) Hauptsächlich durch den Inhalt seiner Weissagung er-

weist sich Micha als einen Mann des Volkes. Er steht — anders als der vornehme Jesaja — auf dem Standpunkt des Volkes, das durch die Grossen zertreten wird. Er stellt die Hauptstadt dem Lande gegenüber und sieht darum Jerusalem mit anderen Augen an als sein Zeitgenosse. Weiter ergibt sich seine Herkunft aus der Derbheit und Rücksichtslosigkeit seiner Worte; er ist kein Redner wie Jesaja; plastische Klarheit und oratorische Schönheit gehen ihm ab. Doch ist er oft dichterisch (1, 2 f. 10 f.; 4, 9 f.; 5, 4 f.; 6, 6 f.); besonders C. 3 ist schön und in C. 6 und 7 finden wir viele packende Partien. Zeichnen sich C. 1—3 durch Kraft aus, so haben wir in C. 6 und 7 ein Zeugnis dafür, dass Micha auch andre Gemütserregungen als allein Entrüstung auszudrücken verstand. Wortspiele (vergl. § 8, Anm. 13) finden sich auch bei ihm häufig (1, 10. 14. 15; 2, 6; 4, 14 und 7, 4); Bilder und Vergleichungen treffen wir 1, 16; 2, 12 und 4, 9 an. Doch diese Eigentümlichkeiten würden ihn noch nicht zu einem guten Stilisten stempeln. Allein dazu kommt das Vermögen, in dramatischer Form eine Wechselrede zwischen Jahve und seinem Volke darzustellen (6, 1 f.), ein Vermögen, das man dem Verfasser von 1, 2—4 nicht absprechen darf, um daraus ein Argument gegen die Echtheit von C. 6 und 7 zu schmieden.

Besässen wir diese Schrift nur in der ursprünglichen Anordnung und besonders in einer besseren Recension des Textes, dann würden wir sie gewiss noch mehr auch aus litterarischem Gesichtspunkt bewundern. Man mag über Elhorst's Hypothese urteilen wie man wolle, das ist sicher, dass uns die überlieferte Schrift in der von ihm angenommenen Anordnung viel grösseren Genuss bereitet. Um den Text hat sich zuerst T. Roorda (*Comment. in Vat. Mich., L. B. 1879*) verdienstlich gemacht, weiter siehe Ryssel, *o. c.*, Dr. J. Z. Schuurmans Stekhoven, *De Alex. vert. van't Dodekapropheton 1887*, John Taylor, *The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah, London 1891* und Pont in *Th. St. 1892, S. 340 ff.*

7) In mehr denn einer Hinsicht ist das Buch Micha sehr geeignet, uns in das Wesen des israelitischen Prophetismus tiefer einzuführen. Micha's Weissagung von Jerusalems Fall gegenüber Jesajas Versicherung, dass die Hauptstadt geschont werden sollte, sein Streit gegen falsche Propheten, seine Ausblicke in die Zukunft bilden passende Anknüpfungspunkte für solche Studien.

Für diesen Zweck vgl. *De Profeet Micha en zijne beteekenis voor het verstand der profetie onder Israel, Leiden 1884* vom Verfasser.

Unter dem Namen des Propheten Jesaja ist uns eine Sammlung von Weissagungen überliefert, die nicht weniger als 66 Capitel umfasst. Niemand, der sich durch die Worte des Propheten selbst mehr gebunden erachtet als durch das Urteil unbekannter Sopherim über dieselben, denkt noch daran, die von den Juden überkommene Auffassung zu teilen. Zunächst sondert sich das Trostbuch (C. 40—66) als selbständige Schrift von der jesajanischen Sammlung ab und weiter, abgesehen von den zusammenhängenden Orakeln C. 24—27, noch einige andere Capitel, die sich zerstreut in dem ersten Hauptteil (C. 1—39) finden [8]).

Man kann Jesaja's Aussprüche allein dann richtig verstehen, wenn man sie, soweit möglich, chronologisch in das inhaltsreiche Leben des Propheten eingeordnet hat. Darüber sind wir glücklicher Weise durch die Berichte in 2. Reg. 18, 13—20, 19 und die Parallelstellen unterrichtet. Daraus wissen wir, dass Jesaja unter Ussia aufgetreten ist und noch unter Hiskia gewirkt hat. Er erlebte den syrisch-ephraimitischen Krieg und den Feldzug Sanherib's gegen Juda [9]). In jenen bangen Tagen hat er, der Bussprediger des „Heiligen in Israel", König und Volk durch seinen felsenfesten Glauben und seine herrlichen Weissagungen vom Heil, das Jahves Feuereifer für sein Volk zu seiner Zeit anbrechen lassen werde, aufgerichtet [10]).

8) Wenn wir Jesaja etwas absprechen, das ihm früher zugeschrieben wurde, so widersetzen wir uns nicht der Autorität eines Gotteswortes noch des Propheten selbst, sondern allein der Autorität unbekannter Schriftgelehrten von deren Methode zu urteilen und zu arbeiten wir nichts bestimmtes wissen. Sogar

nur teilweise richtig ist es, wenn behauptet wird, dass die historisch-kritische Untersuchung mit der Tradition in Widerspruch stehe. Denn wenn die Tradition einigen Wert haben soll, muss gezeigt werden können, nicht etwa dass man einer Ansicht Jahrhunderte lang zugethan war, sonderndass die Überlieferung wirklich bis dicht an das überlieferte Ereignis heranreiche. Dies ist nun bei der sogenannten A. T.lichen Tradition nicht möglich. Wenn wir später Jes. 40—66 behandeln, soll dies auch bezüglich unseres Buches deutlich werden.

Indessen wäre es ein Zeichen von Überstürzung, wollte man glauben, dass man die Überschriften von Büchern und Capiteln gar nicht zu berücksichtigen brauche.

Vier Fälle sind möglich. 1) die Sopherim haben die Überschriften unverändert übernommen; 2) sie haben sie geändert; 3) sie haben anonyme Orakel mit einer Überschrift versehen; 4) sie haben, wo aus Sparsamkeitsrücksichten auf eine Rolle noch ein andres Stück geschrieben war, geglaubt, dass dies auch unter des Propheten Namen überliefert sei.

Aber man sieht, wo so viele Fälle möglich sind, haben wir nicht nur alles Recht, sondern aus Ehrerbietung vor der Schrift auch die Pflicht, das was uns die Sopherim durch Überschrift oder Stellung als ihre Ansicht hinsichtlich dieser Litteratur kundgeben, an dem Inhalte nachzuprüfen. In der Hauptsache folge man dabei den kritischen Regeln Kuenen's (*H. C. O.*[2] *II, § 40, 14—17).* 1) Man frage nach dem vorausgesetzten historischen Hintergrund. 2) Man vergleiche, wo es möglich ist, die prophetischen Schriften mit einander. 3) Man berücksichtige Sprache und Stil des betreffenden Autors und der vorliegenden Schrift. Bei der ersten Untersuchung vergesse man nicht, dass sich ein Schreiber in die Vergangenheit oder Zukunft versetzen kann. Bei Vergleichung gleichlautender Stellen kann oft, jedoch bei weitem nicht immer, Abhängigkeit des einen Ausspruches von von einem anderen dargethan werden; man muss eben auch darauf sehen, ob ein prophetischer Gedanke in die angegebene Periode passt oder nicht. Endlich, das dem Stile und der Sprache entnommene Argument ist oft sehr subjektiv. Doch lässt sich z. B. in Jes. 40—66, verglichen mit Jes. 1—39, durchgängig ein so ganz andrer Sprachgebrauch und eine andere Wortverbindung beobachten, dass man ohne Beeinflussung seitens der

Tradition schwerlich beide Schriften einem und demselben Schriftsteller würde zugeschrieben haben. Hinsichtlich der Sprache halte man sich mehr an den Wortschatz als an grammatische Erscheinungen, da die letzteren eine zu schwankende Basis liefern.

Die letzten 27 Capitel stehen bei jeder Auffassung für sich allein. Auch wenn man Jesaja für den Verfasser hält, bilden sie eine besondere Gruppe, eine selbständige Schrift, die durch ihn oder seine Schüler zu Capitel 1—39 hinzugefügt wurde. Später (§ 17) kommen die Argumente zur Sprache, welche auf eine jüngere Datierung auch folgender Capitel schliessen lassen, die wir Jesaja absprechen: C. 24—27 (§ 22) und weiter C. 11, 11—16 und C. 12 (§ 16 und 17); C. 13, 2—14, 23 und C. 21, 1—10 (§ 17); C. 23, 15—18 (vgl. Anm. 12); C. 32, 1—8. 9—20 (vgl. Anm. 13c.); C. 34 und 35 (§ 17), während die geschichtliche Erläuterung (C. 36—39) auch von jüngerer Hand ist, aber echt jesajanische Worte, wie C. 37, 6. 7. 21—35 und C. 39, 5—7 bewahrt hat (vgl. Anm. 13c.).

9) Mit Haggai und Sacharja gehört Jesaja zu den wenigen kanonischen Propheten, über die uns in den Geschichtsbüchern des A. T. einige Nachrichten erhalten sind. Vgl. 2. Reg. 18, 13—20, 19 und die Parallelstellen. Mit diesen Berichten stimmt die Überschrift überein, nach welcher er unter Ussia, Jotham, Ahas und Hiskia gewirkt hat. Von seinem Auftreten an (Jes. 6, 1) im Sterbejahr des Ussia (736) können wir sein Leben bis in das Jahr von Sanheribs Feldzug gegen Juda (701) verfolgen. Die Legende, dass er auf der Flucht vor Manasse von einem Cedernbaum, der sich öffnete, aufgenommen, aber auf Befehl des Königs mit diesem Baum zersägt wurde, beruht wohl ihrem Kern nach auf 2. Reg. 21, 16; vielleicht wird Hebr. 11, 37 darauf angespielt. Sein Märtyrertod unter Manasse ist unwahrscheinlich; denn dies würde gewisss der Schreiber des *Königsbuches* nicht verschwiegen haben, und überdies hatte er bei Hiskias Tod bereits ein halbes Jahrhundert seiner prophetischen Wirksamkeit hinter sich. In 2. Chron. 26, 22 und 32, 32 wird zwar gesagt, dass Jesaja das Leben Ussia's und Hiskia's beschrieben habe; aber, einmal ganz abgesehen von dem Werte dieser Nachricht, könnte er dies zur Not noch bei Lebzeiten Hiskia's gethan haben.

Jesaja war verheiratet und hatte mindestens zwei Söhne; war er auch nicht von so edler Herkunft wie der spätere Zephanja,

so verkehrte er doch oft mit dem Könige. Ussia, (wahrscheinlich der Oberpriester des jerusalemischen Tempels) war sein Freund. Offenbar war er ein vornehmer Mann, was auch mit seinem Stil und seinem Ideenkreis in Einklang steht. Er wirkte ausschliesslich in Jerusalem.

Die Zeitverhältnisse waren überaus ernst. 734 brach der syrisch-ephraimitische Krieg aus, d. i. der Krieg Rezins, des Fürsten von Syria Damascena, und Pekahs von Israel gegen Ahas, den König Judas. Das Ziel war unverkennbar, die davidische Dynastie zu entthronen und einen gewissen Ben-Tabeēl, wahrscheinlich einen syrischen General, auf jeden Fall eine Creatur der verbündeten Fürsten, auf den Thron zu bringen (Jes. 7, 6), gewiss in der Erwartung, in ihm einen Bundesgenossen für ihre Pläne gegen Assur zu finden*); der Krieg endigte damit, dass Damascus durch Assur erobert wurde, Israel einen Gebietsteil verlor, und Juda, dessen Fürst Assur zur Hilfe gerufen hatte, Vasall des grossen Königs wurde. 722 wurde Samaria durch Sargon eingenommen. Die Jahre 722—706 waren für Juda trotz der assyrischen Kriege mit den palaestinensischen Staaten eine Zeit verhältnismässiger Ruhe. Doch 705 kommt Sanherib zur Regierung und nun beginnt für Juda nach Hiskia's Abfall die schwere Bedrängnis, in der Jerusalem belagert, aber entsprechend der Versicherung des Glaubenshelden Jesaja auch herrlich gerettet wurde, (siehe Valeton Jr. *Jesaia volgens zijne algemeen als echt erkende schriften, Groningen 1871*).

Mit diesen grossen Ereignissen müssen wir die einzelnen Weissagungen in Zusammenhang bringen. Je deutlicher dieser ist, desto grössere Sicherheit haben wir für die Zeitbestimmung. Am besten teilt man Jesajas Thätigkeit in drei grosse Perioden: 1) von Ussia's Todesjahr bis zum Ausbruch des syr.-ephr. Krieges; 2) der syr.-ephr. Krieg und seine Folgen; 3) die Zeit der assyrischen Herrschaft. Die letzte Periode wird beherrscht durch die zwei folgenden Thatsachen: den Fall Samarias und die Regierung Sanheribs, so dass wir die Orakel der letzten Periode wieder teilen in Orakel a) vor den Fall Samarias, b) nach dessen Fall, c) während der Regierung Sanheribs.

---

*) H. Winckler, *A. T.liche Untersuchungen, Leipzig 1892, S. 60—76* sucht zu zeigen, dass mit dem „Sohne Tabeēls“ niemand anders als der König von Damascus selbst gemeint sei.

10) Der Hauptinhalt des Zeugnisses Jesaja's ist dieser: Jahve ist der Heilige Israels, er ist erhaben und gerecht. Darum ist bei dem sündigen Zustand des Volkes Strafe unabwendbar, doch „ein Rest bekehrt sich“ und dieser geniesst unter einem „Davidssohne“ irdische und geistliche Segnungen, welche von anderen Völkern begehrt und geteilt werden. Die glühende Liebe Jahves zu Seinem Volk wird solches thun (Jes. 9, 6). Man lese zum Verständnis des Inhalts dieser Weissagungen Rob. Smith, *the Proph. of Isr.* und Valeton Jr., *Viertal Voorlezingen over Profeten des O. V., Utrecht 1886,* und dazu H. Hackmann, *Die Zukunftserwartungen des Jesaia, Göttingen 1892,* der Stade's und Duhm's Auffassung noch weiter durchführend, alle „absoluten Zukunftsbilder“ bei Jesaja für spätere Einschiebungen hält.

Zur ersten Periode (vor Ausbruch des syr.-ephr. Krieges) müssen gerechnet werden C. 2, 2—5 (4); C. 2, 6—C. 4; C. 5, 1—24 (9, 7—10, 4?) und dem Hauptinhalte nach C. 6 [11]).

Während dieses Krieges sind gesprochen C. 17, 1—11; C. 7; C. 8, 1—9, 6; C. 11, 1—9; aus C. 1 die Verse 18—32 und 4—9 und C. 23, 1—14 [12]).

Der dritten Periode (während der assyrischen Oberherrschaft) gehören an *a*) vor dem Fall Samarias: C. 28 ganz oder teilweise; C. 8, 9—10; C. 17, 12—14; *b*) nach diesem Fall: 10, 5—11 und C. 20; *c*) während der Regierung Sanheribs C. 14, 28—32; C. 29—31; C. 14, 24—27; C. 21, 11—17; C. 17, 12—C. 18; C. 15 und 16; C. 22, 1—14. 15—25; C. 1; C. 37, 6. 7. 21—35; C. 39, 5—7; C. 33 und C. 19 [13]).

11) Die chronologische Reihenfolge der Capitel nimmt sich beim ersten Anblick seltsam aus. Erst nach Besprechung Deuterojesaja's wird es uns möglich, abschliessend die Redaction unsres Buches Jesaia zu behandeln (vergl. § 17 Anm. 11 und 12). Aber bereits jetzt halte man sich gegenwärtig, dass C. 2—12 mehr oder weniger zusammengehören, dann folgt C. 13—23, (C. 22 ausgenommen) gegen die Heiden gerichtet, (C. 24—27 sind

ein jüngerer Zusatz), und endlich bleibt C. 29 ff. aus der Zeit Sanheribs übrig. Für die dritte Periode suche man daher in C. 29 ff., für die erste und zweite in C. 2—12 und C. 28, für alle drei Perioden noch in C. 13—23, in denen allein C. 22 eine Sonderstellung einnimmt.

In der ersten Gruppe ist die chronologische Anordnung vorherrschend. C. 2, 2—5 (4) kennen wir teilweis schon aus Micha 4, 1—3; wahrscheinlich sind beide Propheten von einem dritten Original abhängig. Diese Worte können durch Jesaja selbst übernommen sein; doch schliessen sie sich nicht gut an das Folgende an; darum vermutet Kuenen, *H. C. O.² II, § 42, 9*: der Sammler von C. 2 ff. habe die Worte richtig für alt, doch fälschlich für jesajanisch gehalten und sie darum aufgenommen. Nach Cornill, *Einl.², S. 138 f.* sind sie dem Buche Micha, wo sie aber auch jünger sind, entlehnt.

In C. 2, 6—C. 4 straft der Prophet die Sünden seines Volkes, besonders die ausländischen Sitten, den Bilderdienst, Hochmut und Luxus, vor allem bei den jerusalemischen Frauen (3, 16—23). Darum kommt ein Tag des Gerichtes, aber darnach für den Rest Israels und das geläuterte Jerusalem Wiederherstellung und Verherrlichung (4, 2—6).

Auch C. 5, 1—24 (die Parabel vom Weinberg) muss unter Jesaja's älteste Predigten gerechnet werden. Die darauf folgenden Verse 25—30 machen viele Schwierigkeiten und werden stets in Zusammenhang mit C. 9, 7—10, 4 gebracht wegen des auch dort wiederkehrenden Refrains: „Bei all dem hat sich sein Zorn nicht gewandt und blieb seine Hand noch ausgestreckt". Früher nahm man seit Ewald (*Proph. d. A. B.² I, S. 312 ff.*) gewöhnlich an, dass C. 9, 7—10, 4 ursprünglich zwischen Vs. 25 und Vs. 26 des 5. C. gestanden hätten. Im Anschluss an Cheyne (*Prophecies of Isaiah*) entscheiden wir uns dahin, dass C. 5 erst unter dem Einfluss der späteren Weissagung 9, 7—20 und 10, 1—4 seine gegenwärtige Form erhalten hat, und dass, als in und nach dem Krieg Vs. 26—30 hinzugefügt wurden, auch hier der Refrain herübergenommen wurde. Giesebrecht, *Beiträge zur Jesajakritik, 1890, S. 3—24* streicht einige Verse, will 5, 26—30 direkt hinter 9, 20 lesen und sieht darin eine Bedrohung Ephraims durch Assur. Dieses Stück kann dann auch noch vor dem syr.-

ephr. Krieg gesprochen sein, während 10, 1—4, das in einem anderen Ton gehalten ist und sich an Juda wendet, jünger ist.

C. 6. Die Berufungsvision des Propheten ist als schriftstellerisches Produkt jünger. Ihre Stellung (nicht am Anfang) ist vielleicht daraus zu erklären, dass Jesaja selbst eine kleine Sammlung (C. 2—5) veröffentlichte und es erst später nötig fand, die Geschichte seiner Berufung bekannt zu machen. Doch dem Hauptinhalte nach gehört dieses Stück der ersten Periode an. Denn 734 begegnet Jesaja (nach 7, 3) dem Ahas und hat seinen Sohn *Scheār Jaschub* bei sich. Dieser Knabe kann nicht mehr so ganz klein gewesen sein; es muss also der Gedanke, der in jenem symbolischen Namen ausgedrückt ist, dem Propheten schon vorher bekannt gewesen sein.

Alle diese Orakel stammen aus den Tagen Jothams oder der ersten Zeit der Regierung des Ahas. Sie setzen einen äusserlich blühenden Zustand des Landes voraus: Pferde und Wagen ohne Zahl, Silber und Gold, aber auch Wahrsagerei, Zauberei, goldne und silberne Götzen; alle Bande der Scheu und Pietät sind gelockert, die Vornehmen übermütig und gewaltthätig, die Frauen üppig und stolz, der König jung und zuchtlos, das Strafgericht unabwendbar. Assur wird noch nicht erwähnt und das syrisch-ephraimitische Bündnis nicht genannt. Das letztere ist sicher sehr befremdlich in den Jahren 736 und 735; weshalb Driver (*Intr.*[2], *p. 197*) das Todesjahr des Ussia bis 740 hinaufrückt.

12) Auf die Zeit des syr.-ephr. Krieges bezieht sich zunächst ein Abschnitt der Abteilung C. 13—23, nämlich C. 17, 1—11, das Orakel*) gegen Damascus. Es kündigt Vs. 1—2 die Verwüstung von Damascus und anderen syrischen Städten an und richtet sich dann (Vs. 3—11) gegen Ephraim. Wahrscheinlich ist diese Weissagung ein Fragment; sie hat keinen guten Schluss denn die anschauliche Schilderung des assyrischen Heeres, das einem Ocean verglichen wird (Vs. 12—14), gehört nicht dazu. Dieselbe ist entweder ein selbständiges Gedicht oder mit C. 18

---

*) מַשָּׂא übersetze man nicht durch *Last* = Unglücksweissagung, sondern durch *Orakelspruch*; es ist gleich מַשְׂאַת קוֹל: das Erheben der Stimme. In den Überschriften von C. 13—23 findet sich dieses Wort öfter; diese rühren wahrscheinlich nicht von Jes. her, denn dieser gebraucht das Wort nie.

zu verbinden. „Das Orakel gegen Damascus“ gilt allgemein für echt und gehört wegen der Zusammenstellung Syriens und Ephraims in die angegebene Periode, und zwar, da es noch nicht zum Losschlagen gekommen ist, unmittelbar vor den Ausbruch des Krieges.

Mit Recht haben die Sammler an den Anfang von C. 7 (worin der Ausspruch über Immanuël) die Worte aus 2. Reg. 16, 5 gesetzt. C. 7 enthält zwei Begegnungen Jesaja's mit Ahas (Vs. 3—9 und 11—13). Wichtige aber auch sehr schwierige Stücke! Man muss wohl annehmen (Cheyne), dass diese Orakel durch einen Schüler aufgezeichnet sind (8, 2. 16) und dass sich Glossen darin finden. Als solche sind zu bezeichnen die 65 Jahre in Vs. 8b, את מלך אשור in Vs. 17 und במלך אשור in Vs. 20, nach Budde auch Vs. 16 und 22a. Gibt man den fragmentarischen Charakter des Ganzen und den glossematischen einzelner Verse nicht zu, dann müsste man sich mit de Lagarde gegen die Echtheit dieses wichtigen Capitels erklären.

C. 8, 1—9, 6 ist richtig nach C. 7 gestellt. Diese Worte sind offenbar etwas später, aber doch immerhin noch während des Krieges gesprochen. Jesaja schreibt Mahēr-Schalāl-Chas-Bas auf eine Tafel und gibt einem seiner Söhne diesen Namen. Das ist das Los von Damascus und Samaria (Vs. 4). Einige Juden waren Verräter (Vs. 6), aber die meisten hoffen auf Assur. Jesaja rät allein auf Jahve zu vertrauen; er werde einen idealen König aus Davids Geschlecht erwecken, der Juda und selbst die Teile Ephraims, die nun bereits von Assur erobert seien, retten werde.

C. 11, 1—9, die bekannte schöne Schilderung der Heilszukunft, ist ein Fragment, das man für sich allein schwer datieren kann. Mit Rücksicht auf seinen Inhalt hat es Guthe (*Das Zukunftsbild des Jesaja 1885, S. 38*) in diese Periode gebracht. Er meint, dass Jesaja, der unter Hiskia sein ungünstiges Urteil über das davidische Haus völlig zurückgenommen habe, C. 11, 1—5 unter diesem frommen Fürsten nicht habe schreiben können. Doch dies ist nicht erwiesen. Dazu kommt, dass der „abgehauene Wurzelstock Isai's“ eine schöne Antithese zur Beschreibung des assyrischen Heeres als eines dichten und stolzen Waldes (10, 5—24) bildet. Die Frage ist nur: hat Jesaja selbst diese Antithese beabsichtigt? Dann gehört das

Stück nach 10, 34 (aus der 3. Periode). Oder hat sie der Sammler herausgefunden? Dann zieht man es besser zur 2. Periode.

Aus C. 1 (vgl. Anm. 13) gehören in diese Kriegszeit Vs. 18—32 und in das Ende derselben Vs. 4—9 (Corn., *Einl.*[2], *S. 136*).

Nach langem Schwanken rechnet Kuenen (*H. C. O.*[2], *II*, *§ 42, 21—24*), u. E. mit Recht, C. 23, 1—14 zu den echten Weissagungen und setzt es demnach in diese Periode. „Das Orakel gegen Tyrus" von Jesaja umfasste darnach nur die ersten 14 Verse. Vs. 15—18 ist nicht in seinem Geist und eine Nachahmung von Jer. 25, 11 ff. und 29, 10, wahrscheinlich erst nach dem Exil hinzugefügt. Cornill (*Einl.*[2], *S. 143*) schreibt das ganze Stück einem jüngeren Schüler Jeremia's zu, der dessen Vorstellung von der 70jährigen Gefangenschaft kannte. Nach ihm (S. 142) vermisst man hier die ganze Höhe, Pracht und schwungvolle Kürze der jesajanischen Diction. Aber er übersieht, dass die Darstellung doch malerisch und lebendig ist.

Viermal wurde Tyrus belagert: 1) eine 5jährige Belagerung durch Salmanassar-Sargon; 2) eine durch Asarhaddon-Assurbanipal; 3) eine 13jährige durch Nebukadrezar; 4) die bekannte Belagerung durch Alexander den Grossen; nur die letztere endete mit einer Eroberung. Auf Schraders Autorität hin (*K. A. T.*[2], *S. 286 ff.*) nimmt man noch eine weitere Belagerung von Tyrus durch Sanherib an, weil dieser an die Stelle eines sidonischen Königs Eluläus den Ithobal eingesetzt habe. Aber Sidon ist nicht Tyrus, wenn auch Menander von einem tyrischen König Eluläus spricht. Kuenens Urteil stützt sich auf den Bericht Menanders bei Josephus, *Arch. Iud. IX, 14, 2*, des Inhalts, dass Salmanassar IV. ganz Phönicien unterworfen und mit Hilfe der Phönicier Neu-Tyrus 5 Jahre belagert habe. Nach dem textus receptus hat man noch annehmen können, dass Josephus unrichtig Menanders Bericht auf Salmanassar bezog; allein die Ausgabe von B. Niese liest *Σελαμψας* (= Salmanassar) anstatt *πεμψας* und dadurch ist festgestellt, dass Josephus diese Angabe jenem Berichte entnommen hat.

13) Die dritte Periode wird durch den Fall Samarias eingeleitet. Was vor demselben gesprochen wurde, kann man streng genommen noch der 2. Periode zuweisen. Allein was sich un-

mittelbar auf diesen Fall bezieht, bringe man lieber hierher. Dann muss a) *vor Samaria's Fall* unseres Bedünkens der Hauptsache nach C. 28 angesetzt werden. Es steht jetzt an der Spitze der Orakel, die sich auf die assyrische Herrschaft beziehen, und ist als Einleitung dazu nicht übel gewählt. Vs. 1—4 enthält die Ankündigung von Samarien's bevorstehendem Fall; dann wendet sich der Prophet an die Judäer mit der Drohung, dass auch sie um ihres Unglaubens und stolzen Selbstvertrauens willen durch Assur gestraft werden sollen (Vs. 7—29). Erst darnach erwartet er Heil (Vs. 5 und 6). Dies Wort ist kurz vor oder in den ersten Tagen der Belagerung (724—722) geredet, aber wahrscheinlich erst nach dem Fall aufgezeichnet. Giesebrecht (*Beitr. S. 53—72*) glaubt von Vs. 1—6 und Vs. 23—29 nachweisen zu können, dass sie Wort für Wort so in jenen Tagen gesprochen seien; Cornill (*Einl.*[2], *S. 137*) urteilt mit Wellhausen und Stade wegen des engen Zusammenhangs mit Cap. 29—31: „Jerusalem schien ihm über Nacht Samarien geworden zu sein".

Auch die kleinen Stücke C. 8, 9—10 und C. 17, 12—14, welche Jesaja selbst in andere Reden eingeflochten hat, um Juda den Trost zu geben, dass es in der Katastrophe nicht umkommen werde, können in jenen Tagen gesprochen sein.

b) *Nach dem Fall Samarias.* Nach vielen Scharmützeln war endlich der grosse Schlag gefallen. Schrecken und Entsetzen befiel alle palaestinensischen Staaten, vor allem das Bruderreich Juda. Aus dieser Zeit muss Jes. 10, 5—11, datieren, worin noch die tiefe Entrüstung über Assurs Prahlerei und Anmassung nachzittert, besonders weil die Eroberer Juda nicht direkt zu bedrohen scheinen. (Rob. Smith, *Prophets, p. 494*). Kuenen (*H. C. O.*[2], *II, § 43, 5*) setzt den ganzen Abschnitt C. 10, 5—34 in eines der spätern Jahre Sargons (711—706). Aber es wird doch wohl ein Wort des Propheten aus jenen bangen Tagen erhalten sein, und dann kommt 10, 5—11 in erster Linie in Betracht.

711 wurde Aschdōd durch einen General Sargons belagert. Darauf bezieht sich C. 20. Jesaja geht drei Jahre barfuss und ohne Oberkleid, um anzudeuten, dass dies das Los Aegyptens, Aethiopiens und Philistäas sein soll. Stade, *de Is. vatt. Aeth. Lipsiae 1873, p. 40 sq.* fasst es buchstäblich, andere nicht.

c) *Die Regierung Sanheribs.* Sargons Tod rief in den Philisterstaaten grosse Aufregung hervor. Darauf spielt wahrscheinlich C. 14, 28—32, gegen die Philister, an. Sie freuen sich über den Fall des Unterdrückers, aber Jesaja weissagt, dass ihnen der Feind aus dem Norden noch ein härteres Joch auflegen werde. Die Sammler haben dies Wort (Vs. 28) auf den Tod des Ahas bezogen. Doch die Philister waren Ahas nie unterworfen (2. Chron. 28, 18). Wohl aber hatte Sargon dem Hanno von Gaza bei Raphia eine schwere Niederlage beigebracht (720) und 711 Aschdōd erobert (Jes. 20, 1). Das Stück hat vermutlich den Zweck gehabt, die philistäischen Gesandten, welche Juda zum Abfall zu bewegen suchten, abzuweisen. H. Winckler, (*A. T.liche Unters., S. 142 ff.*) will es ins Jahr 720 setzen. Nach Cornill (*Einl.*[2], *S. 136)* geht es auf den Tod Salmanassars (722), viel wahrscheinlicher aber gehört es in die Zeit des Todes Sargons (705). So auch Driver, *Intr.*[2], *p. 202.*

Aus der Zeit von 704—701 stammt die Reihe herrlicher Zeugnisse an Juda in C. 29—31. Diese Capitel gehören, vielleicht schon von C. 28, 9 ab, zusammen. Der Prophet wirft den Judäern Mangel an Vertrauen und an Verständnis für Jahves Rat vor. Statt dessen ein thörichtes Buhlen um Menschenhilfe, ein trügerisches Bündnis mit Aegypten, um sich durch Wagen und Rosse zu retten, was doch die Katastrophe nur beschleunigt, bis dass Jahve, um Seiner Ehre willen dazwischen tritt und durch wunderbare Machterweisung die Spötter zum Schweigen, die Irrenden zur Einsicht und die Widerstrebenden zum Gehorsam bringt. Auch in formeller Hinsicht gehören diese Capitel zusammen, nämlich wegen des Bildes אריאל (29, 2), das 31, 9 noch nachwirkt.

Ob C. 14, 24—27, das Assurs Demütigung zum Gegenstand hat, hieher (Kuenen) oder besser an das Ende der Regierung Sanheribs zu ziehen sei (Rob. Smith), lässt sich schwer entscheiden.

Auch gegen andre Völker, die sich damals erhoben, hat Jesaja in diesen Tagen gezeugt: C. 21, 11—17 gegen Duma und andre Nomaden (die Kedarener). Aus Gen. 25, 14 ist ein ismaëlitischer Stamm dieses Namens bekannt; aber wohnte dieser auf dem Gebirge Seïr? Kuenen (*H. C. O.*[2] *II, § 43, 2*) sieht in Duma einen symbolischen Namen für Edom. Cornill

(*Einl*^{2}, *S. 142 f.*) kann diese Orakel nicht für jesajanisch halten und würde höchstens mit Ewald zur Annahme geneigt sein, dass sie Jesaja sich aus einem älteren Propheten angeeignet habe.

Ein Wort an Aethiopien C. 17, 12—C. 18. Für dieses und andre Völker (Vs. 3) soll die Demütigung Assurs wichtig werden, und sie werden dafür Jahve mit Geschenken huldigen. H. Winckler (*o. c., S. 146 ff.*) glaubt, dass das Land Kasch (anstatt Kusch) d. i. das Land der Chaldäer gemeint sei.

Moab gegenüber erinnert der Prophet an ein altes Orakel C. 15 und 16, vgl. § 8 Anm. 2.

Im Jahre 701 rückte Sanherib selbst mit seinem Heere heran. In den Beginn dieses Feldzuges verlegt z. B Kuenen C. 22, 1—14 (*H. C. O.*^{2}, *II*, *§ 43*, *19—21*), doch immerhin mit der Einschränkung, dass das Stück in seiner gegenwärtigen Form erst nach dem Abzug Sanheribs aufgezeichnet sei. So lässt sich erklären, dass wir hier solche leidenschaftliche Äusserungen heiligen Zornes und tiefer Wehmut und so viele Strafandrohungen finden, wo wir Trost erwarten sollten. Der Prophet macht den Bewohnern Jerusalems Vorwürfe, dass sie, als Sanherib nahte, kein Vertrauen zu Jahve gehabt hätten und dass sie sich jetzt, statt sich zu demütigen, ausgelassener Freude hingäben.

C. 22, 15—25 nimmt Jesaja für eine bestimmte Person in der Regierung Partei. Schebna, dem Vezier des Königs wird wegen Luxus und Anmassung Amtsentsetzung und Verbannung angekündigt, und sein Amt Eljakim definitiv verliehen, es sei denn dass letzterer sich durch Nepotismus desselben unwürdig machen sollte. Nach 2. Reg. 18, 18. 37 und C. 19, 2 (und Parallelen) nahm Eljakim wirklich Schebna's Stelle während Sanheribs Einfall ein, während Schebna nur den niedrigeren Dienst eines Schreibers versah. Kuenen (*H. C. O.*^{2}, *II, § 43, 22*), hält hiedurch diese Weissagung nicht einmal zur Hälfte erfüllt und vermutet, dass der Verfasser der *Könige* den Namen Schebna und Eljakim miteinander vertauscht habe, um so einige Übereinstimmung mit Jes. 22, 15 ff. zu erhalten. Nach ihm wurde diese Weissagung nach Sanheribs Abzug gesprochen und ist nicht erfüllt. Mit Unrecht; denn ist auch Schebna nicht verbannt und demnach die Drohung nicht buchstäblich in Erfüllung gegangen, so hatte doch Jesaja seinen Zweck erreicht.

wenn jener durch Degradierung seinen Einfluss verlor (vgl. R. Smith, *Prophets, p. 346*).

Auch C. 1 [V. 4—9 und 18—32 (vergl. Anm. 12) ausgenommen] stammt wahrscheinlich aus dieser Periode. Es ist eine Verknüpfung von Aussprüchen, die zusammen „die grosse Beschuldigung“ (Ewald) bilden, geschrieben, als feindliche Scharen das Land durchstreiften (אכלים Vs. 7). Nach einigen waren es die Truppen der Ephraimiten und Syrer (2. Reg. 15, 37); dann gehört es an das Ende der Regierung Jothams; nach andern waren es die Assyrer. Als allgemeine Einleitung ist dieses Stück nicht unpassend an den Anfang des ganzen Buches gestellt.

Während der letzten Zeit des Feldzuges Sanheribs wurde auf Jesaja's Rat gehört. In den historischen Capiteln sind uns einige goldne Worte des Propheten erhalten. C. 37, 6. 7. 21—35; C. 39, 5—7. Diese Capitel hat wohl der Sammler aus 2. Reg. entnommen (Kuenen, *o. c., I, § 25, 16 ff. § 45*). Meistens hat er gekürzt, nur „das Danklied Hiskia's“ (Jer. 38, 9—20) fügte er noch hinzu, das entweder er selbst Hiskia zuschrieb oder es bereits in der Quelle, aus der er schöpfte, ihm zugeschrieben fand; allein mit Unrecht, denn es passt nicht auf den Zustand; es kann aber auch erst von einem späteren Leser eingeschoben sein (Cornill, *Einl.*[2], *S. 147 f.)*. Begründete Bedenken, die Echtheit der überlieferten Worte Jesaja's zu bezweifeln, bestehen nicht.

Die letzten Worte Jesajas an sein Volk besitzen wir in C. 33. Dasselbe enthält eine Bedrohung durch einen ungenannten Feind (Vs. 1—12), die Ankündigung des Gerichtes, das des Volkes wartet (Vs. 13—16) und eine Schilderung der Herrlichkeit des erneuerten Jerusalems (Vs. 17—24). Es finden sich auch nach Kuenen (*H. C. O.*[2], *II, § 46, 5*) echt jesajanische Vorstellungen und Parallelen in diesem Stück, jedoch in andrer Ausführung und andrer Zusammenstellung; er möchte sie „einer Schule Jesaja's“ zuweisen, sie aber auf jeden Fall für vorexilisch erklären (gegen Stade). Dieses Capitel enthält allerdings das eine und andre, welches spätere Überarbeitung nahelegt, aber zwingende Gründe liegen nicht vor, in Abrede zu stellen, dass wir hier des Propheten letzte Worte, vielleicht durch einen Schüler ziemlich frei wiedergegeben, haben.

C. 32, 1—8, eine wenig lebendige Schilderung des idealen Rechtsstaates, kann von Jesaja sein, aber dann sprechen wir das Stück ihm allein auf die Autorität der Sopherim zu; denn dasselbe hat keine Übereinstimmung mit den echten Stücken. Vs. 9—20, gegen israelitische (wahrscheinlich jerusalemische) Frauen, ist eine Nachahmung von 3, 16. Beide Stücke sind weitere Ausführungen jesajanischer Gedanken, vielleicht aus dem 7. Jahrhundert, wenn nicht jünger.

Nach Sanheribs Abzug hat der Prophet noch sein Orakel über Aegypten verkündet, C. 19. Es wird ganz oder teilweise (Vs. 18—20, von einigen auch Vs. 16—25) Jesaja streitig gemacht. Mit dem „harten Herrn" (Vs. 4) ist, (wenn das Orakel, wie sich gleich zeigen wird, wirklich von Jesaja ist) Assur gemeint. Dann kann aber an Sargon oder Sanherib gedacht sein; denn beide versuchten Aegypten zu erobern (Schlacht bei Raphia 720, bei Altaku 701). Besonders Vs. 16—25 (oder 18—20) verursachen viele Schwierigkeiten. Bekannt ist, dass sich Onias für seinen Tempel in Leontopolis darauf berief. Hitzig und Geiger meinen, dass Onias diese Worte eingeschmuggelt habe und mit „Assur" und „Aegypten" die syrischen und aegyptischen Juden gemeint seien. Allein es ist darin von Bekehrung der *Heiden* die Rede. Ferner wie soll 170 v. Chr. eine Interpolation in Aegypten gegen die Ausschliesslichkeit der Rechte, welche Jerusalem's Priester besassen, möglich sein und Aufnahme in alle hebräischen Handschriften gefunden haben? Und endlich: Es soll ein *Altar* für Jahve in Aegypten (Vs. 19) und eine *Massēba* an der Grenze aufgerichtet werden. Dies muss vordeuteronomisch sein; denn beides wird durch dies zweite Gesetz (Dtn. 16, 22) verboten. Weil ein andrer Ton als im Orakel gegen Aethiopien (C. 18) angeschlagen wird, hat Jesaja wahrscheinlich dieses Orakel erst nach Sanheribs Abzug gesprochen.

Hier ist nicht der Ort, Jesajas grosse Bedeutung für die israelitische Religionsgeschichte darzustellen, des Mannes, der, als Leichtsinn und eitles Vertrauen auf Menschenhilfe für das nahende Unheil den Blick verschleierten, mit aller Kraft das kommende Gericht verkündigte, aber auch durch seinen uner-

schütterlichen Glauben felsenfest dastand, als das Gericht gekommen war, und herrliche Ausblicke in die Zukunft eröffnete, weil er in Gottes Absichten mit seinem Volke eingeweiht war. Aber das muss hier hervorgehoben werden, dass Jesaja — auch wenn ihm viel von dem abgesprochen werden muss, was ihm frühere Geschlechter zuschrieben — noch immer, und nicht zum wenigsten um seiner schriftstellerischen Bedeutung willen, vollen Anspruch auf den Namen „des Königs unter den Propheten“ hat. Er zeichnet sich aus durch eine poetische, gewaltige, aber doch gesunde Phantasie, durch Lebendigkeit in der Darstellung, durch malerische Bilder, kraftvolle und glänzende Diction. Sein Stil ist gewählt aber nicht steif oder gezwungen; nie ist er eintönig, sondern liebt Abwechselung und Überraschungen; stets entspricht seine Darstellungsweise dem beabsichtigten Zwecke. Kraft und Schönheit vereint, das ist das Hauptkennzeichen seiner litterarischen Hinterlassenschaft und durch die Vereinigung dieser zwei Eigenschaften behauptet er unter Israels heiligen Schriftstellern den ersten Platz [14]).

14) Eine vortreffliche Characteristik der schriftstellerischen Bedeutung Jesajas gibt Driver, *Intr.*[2], *p. 215—217* mit zahlreichen Belegen. Besonders grossartig sind Jesajas Bilder, in denen er das „sich Erheben“ oder die „Erweisungen der Erhabenheit“ Jahves, überhaupt dessen Majestät, schildert (2, 12—21; 3, 13; 5, 16; 10, 16 f. 26; 19, 1; 28, 21; 31, 2; 33, 3. 10). Mit glänzender aber doch gesunder Phantasie weiss er die Zukunft zu schildern (4, 2—6; 9, 1—7; 11, 1—10; 29, 18 ff.; 30, 21—26; 32, 5—18; 33, 5 f. 20 ff.). Malerische Bilder stehen ihm stets zur Verfügung, man denke nur an das Panier, das auf den Bergen emporragt (5, 26; 11, 10; 18, 3; 30, 17), das rastlose Brausen der See (5, 30), die Wasser, die mit unwiderstehlicher Gewalt emporsteigen (8, 7 ff.), den Wald, der im Nu von dem Flammenmeer verschlungen, oder durch eine unsichtbare Hand seines Blätterschmuckes beraubt wird (10, 16 f. 33 f.), den gebahnten Weg (19, 23), das Getöse der vielen Wasser (17, 12 f.), den Sturm, der alles niederwirft, was er erfasst

(28, 2; 29, 6; 30, 27 f. 30 f.), den unheimlichen Holzstoss des Topheth (30, 33), Jahves Hand, die er ausgereckt hat über die ganze Erde (5, 25; 14, 26 f.; 23, 11; 31, 3; 19, 16; 30, 32).

Durch unerwartete Contraste weiss er seine Hörer, und jetzt noch seine Leser, zu fesseln, z. B. Finsternis (8, 22. 23) und Licht (9, 1 f.), Jerusalem und Sodom und Gomorrha (1, 9), die Götzen und Jahve (2, 20 f.), die eitele Prahlerei der Frauen Jerusalems (3, 18 f.) und die Herrlichkeit des Frühlings Jahves (4, 1 f.), die Hilflosigkeit der ganzen Erde Sanherib gegenüber und dann die Vergleichung dieses Tyrannen mit einem leblosen Instrument (10, 14 ff.) u. s. w.

Jesaja liebt auch Klangmalerei (17, 12 f.; 28, 7 f. 10 und 29, 6) und Assonanz (5, 7; 10, 16; 17, 1. 2; 22, 5; 29, 2. 9; 30, 16; 32, 7. 19; doch er übertreibt nie und durch das Suchen nach den dazu geeigneten Worten lässt er sich nie zur Steifheit verleiten. (Siehe Fr. Delitzsch's Commentar zu den angeführten Stellen.)

Selbst in seinen längsten Reden ist er nicht eintönig, sondern voll Abwechselung und Überraschungen (5, 8 ff.; 7, 18 ff.; 9, 8 ff.; 19, 16 ff.). Treffend bemerkt Driver (p. 216) Isaiah has the true classical sense of *πέρας*; his prophecies always form artistic wholes, adequate to the effect intended and having no feature overdrawn." Er weiss seinen Stil dem Stoff anzupassen und dafür zu sorgen, dass man ihn versteht. Die gefeiertsten Götzen, die schönsten Illusionen weiss er mit einem einzigen Worte zu zerstören (1, 2. 3. 4; 2, 6 ff.; 3, 14 f.; 5, 8 ff.; 22, 1 ff. 15 ff. u. s. w.). Jetzt fesselt er seine Hörer durch ein Gleichniss (5, 1 ff.), dann reizt er ihre Aufmerksamkeit durch einen bedeutungsvollen Namen (8, 1; 19, 18; 30, 7); bald lässt er sie von Jahves Majestät ergriffen sein (6, 1 ff.) und dann wandelt er wieder mit ihnen im Geiste über die verjüngte Erde (11, 1 ff.). Immer findet er ein Mittel, die Sache anschaulich und deutlich zu machen: so einen Knaben (10, 19; 11, 6), das sprechende Bild vereinzelter Oliven an einem durchgeschüttelten Baum, die oben im Wipfel und an den Spitzen der Zweigen hängen geblieben sind (17, 6), das Bett, das zu kurz ist, um sich auszustrecken (28, 20), den kleinen Riss in der Mauer, der so gefährlich ist (30, 13 f.) u. s. w.

Nicht übertrieben ist das Urteil Driver's (p. 217): „No

prophet has Isaiah's power either of conception or of expression; none has the same command of noble thoughts or can present them in the same noble and attractive language".

---

§ 11.

Die zweite Codificierung des israelitischen Rechtes.

Deuteronomium.

Eine zweite Aufzeichnung des israelitischen Rechtes ist uns im Deuteronomium aufbewahrt. Das Erscheinen dieses Gesetzbuches (621 v. Chr.) ist eines der allerwichtigsten Ereignisse in Israels Geschichte gewesen. Während fast zweier Jahrhunderte hat dies Gesetz das geistliche Leben Judas in religiöser wie in litterarischer Hinsicht beherrscht [1]).

Auch für die historisch-kritische Untersuchung der Litteraturgeschichte Israels ist dies Buch von der grössten Bedeutung. Da wir mit hinreichender Sicherheit auf Grund A. T.licher Berichte (2. Reg. 22, 8—23, 24) das Datum seiner Promulgierung feststellen können, so haben wir hier einen festen Punkt, wonach wir die Geschichte in eine vor- und nach-deuteronomische Periode einteilen können [2]).

Zur näheren Kennzeichnung bringen wir der Reihe nach vier Punkte zur Sprache: 1) Das litterarisch-kritische Problem; 2) die litterarische Charakteristik; 3) den Geist und Inhalt des Deuteronomiums; 4) den Ursprung dieses Gesetzbuches und seine Auffindung im Tempel.

1). Das von Hilkia im Tempel gefundene Gesetzbuch bestand der Hauptsache nach aus C. 12—26, wozu noch eine ernste Schlussermahnung gehört hat. Dasselbe ist, wie dies sein Charakter und die Bedürfnisse der Zeit mit sich brachten, gewiss ziemlich bald in Handschriften verbreitet worden. Die genaue Geschichte der verschiedenen Ausgaben zu beschreiben, ist unmöglich. Aber was uns in unserm Deuteronomium erhalten ist, deutet in der Hauptsache wohl auf zwei verschiedene Ausgaben hin, eine, welche die grosse Rede C. 5—11 voranstellte und mit C. 28—30 (27, 9. 10; 31, 9—13) endigte, und eine, welche das Buch mit einer kleinern Einleitung nämlich, der Rede in C. 1, 6—4, 40 versah und dann die der Hauptsache nach in C. 27, 1—8. 11—26 erhaltenen Worte hinten anfügte und den Abschluss mit C. 32, 45—47 machte. Vorher und nachher war dies viel gelesene und häufig abgeschriebene Buch Jahrhunderte lang manchen Interpolationen ausgesetzt [3]).

1) Zwischen Jesaja und dem Erscheinen des Deuteronomiums liegt ein Zeitraum von mehr als einem halben Jahrhundert, die Zeit der Reaction unter Manasse und Amon und der ersten Regierungsjahre Josia's. Mit Sicherheit kann man nur die Schrift Zephanja's in diese Periode setzen (siehe § 12), vielleicht auch das eine oder andere Klagelied, das noch in unserm Psalter nachklingt; aber etwas Gewisses lässt sich hierüber nicht angeben. Es war eine traurige Zeit; die prophetischen Männer haben sicher fortgearbeitet, aber in der Stille; Jerusalem war vom Blute der treuen Jahvediener erfüllt (2. Reg. 21). Doch fällt in diese Zeit die Vorbereitung, wenn nicht die Zusammenstellung des wichtigen Gesetzes, mit dem wir uns jetzt beschäftigen (vergl. diesen §, 4. Abschnitt).

Der Name *Deuteronomium,* obwohl richtig auf traditionellem wie auf kritischem Standpunkt, beruht doch auf einer verkehrten Übersetzung von Dtn. 17, 18 in der LXX. Da ist משנה התורה הזאת („Reproduction“ oder „Abschrift dieses Gesetzes“) falsch mit *τὸ δευτερονόμιον τοῦτο* übersetzt, als ob הזה anstatt הזאת

stünde. Auch in Jos. 8, 32 hat die LXX mit *τὸ δευτερονόμιον νόμον Μωυσῆ* wohl „das Buch Deuteronomium, das Gesetz Mosis" gemeint. Wenn wir den Pentateuch, wie er uns jetzt vorliegt, als ein Ganzes betrachten, so erscheint das Buch wohl als eine grosse Wiederholung und auch auf kritischem Standpunkt ist es offenbar eine Wiederholung (und Modification) der älteren Gesetze; für sich allein betrachtet, gibt es sich aber nicht als eine solche aus.

Bis zur Ausarbeitung des Priestercodex im Jahre 433 durch Esra haben Israels geistliche Leiter das Volk nach dem Gesetz des Deuteronomiums regiert. Verschiedene Thatsachen und die ganze deuteronomische Historiographie bestätigen dies. (Siehe u. a. Cornill, *Einl.*[2], *S. 32.*) Die Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes in 2. Reg. 22 ff., welche von französischen Gelehrten geäussert wurden (d'Eichthal, Havet, Vernes), denen sich auch L. Horst angeschlossen hat, (*Revue de l'hist. des Relig., Paris 1887—91*) sind übertrieben. Der Kern des Berichtes wird dadurch nicht getroffen, siehe Holzinger, *Hexat. S. 255—258.*

2) Schon die Kirchenväter Hieronymus (*adv. Jovin. I, 5*) und Chrysostomus (*Hom. in Matth. 9, p. 135 B*) sahen in dem von Hilkia gefundenen Gesetzcodex das Gesetz des Deuteronomiums und seit de Wette's *Beiträgen, 1806* ist diese Ansicht in der historischen Schule allgemein durchgedrungen. Zwar ist der Bericht über Josia's Reformen in 2. Reg. 22, 8 ff. nur überarbeitet auf uns gekommen und daher mit Vorsicht zu benutzen (Stade, *Gesch. d. V. J. I, S. 649—655*); in der Hauptsache aber ist er glaubwürdig und wir werden durch denselben auf das Deuteronomium verwiesen (*Th. St. 1887, S. 241 ff.*). Die Art der Reform Josia's stimmt ganz mit dem überein, was darin als neue Forderung aufgestellt wird (Dtn. 12, 8), nämlich dass die Höhenheiligtümer zerstört und die Massebôth und Aschera's abgeschafft werden sollten. Auch die Passahfeier nach der Promulgierung dieses Gesetzes stimmt am meisten mit Deuteronomium, das allein über die Feier dieses Festes speciellere Vorschriften gibt (Dtn. 16, 1—8). Auch lässt sich aus der Litteratur das Erscheinen desselben in dieser Zeit wahrscheinlich machen. Denn Jer. 34, 13. 14 (über die Freilassung eines hebräischen Sclaven nach 6 Jahren) schliesst sich enger an

Dtn. 15, 12 als an Ex. 21, 2 an und in 2. Reg. 14, 6 finden wir ein wörtliches Citat aus Dtn. 24, 16.

Josia's Reformation auf Grund des gefundenen Gesetzbuches ist ein Wendepunkt in Israels Geschichte gewesen. Seit einem Jahrhundert bestand nur noch das Reich Juda und das neigte sich seinem Untergang zu. Wirklich ist das Deuteronomium der Schlusspunkt von Israels Volksgeschichte und der Anfangspunkt der jüdischen Gemeinde (vgl. meinen *Kanon d. A. T., S. 95*). Hier haben wir das δός μοι ποῦ στῶ für die Kritik der ganzen A. T.lichen Litteratur. Von hier ausgehend kann man die Litteratur in vor- und in nach-deuteronomische Produkte einteilen.

3) Das letzte Buch des Pentateuchs sticht besonders durch seinen eigentümlichen Sprachgebrauch sehr deutlich von den andern Büchern ab. Es ist beinah ganz ein Buch für sich. Der Hauptinhalt macht den Eindruck einer grossen Parenthese. Nachdem wir in Num. 27, 12 ff.; 31, 2 auf den Tod Mosis vorbereitet sind und die Mitteilung desselben in einem der nächstfolgenden Capitel erwarten sollten, kommt noch erst die ganze Gesetzgebung „in dem flachen Gefilde von Moab“, eingeleitet von zwei Reden (C. 1—4 und 5—11) und abgeschlossen mit dem „Lied“ und „Segen Mosis“ (C. 32 und 33), bis wir endlich in C. 34 vernehmen, wie der grosse Gottesmann vom Schauplatz seiner Wirksamkeit abgetreten ist.

Jedoch ist das Werk, so wie es uns vorliegt, nicht aus einem Guss, sondern wir besitzen es in der Gestalt, welche es durch eine lange Geschichte erlangt hat. Wir dürfen *a priori* annehmen, dass ein Gesetzbuch, das so deutlich bestimmt ist, nicht bloss von den Regenten, sondern auch von den Regierten gelesen zu werden, wiederholt abgeschrieben ist, und wir wissen, dass jede Abschrift eine neue, gewöhnlich vermehrte, in jedem Fall modificierte Ausgabe war.

Als Unterabteilung der Thora ist es durch die Hand von Redactoren bereichert worden. So treffen wir in der Erzählung von Mosis Tod, den wohl alle Schreiber im Pentateuch berichtet haben werden, Spuren des Jahvisten in C. 34, 1 b—7 an, Spuren des Elohisten wahrscheinlich in C. 31, 14. 15. 23, während C. 32, 48—52, C. 34, 1 a. 8. 9 dem priesterlichen Autor zugeschrieben werden müssen. Auch die beiden poetischen Stücke

(C. 32, 1—43 und C. 33) sind spätere Nachträge zum Buch (vgl. § 16). Und was die übrigen Abschnitte betrifft, so scheint uns Cornill (*Einl.*², *S. 29—45*) in der Hauptsache den richtigen Weg gewiesen zu haben, auf dem wir zum Verständnis der Geschichte dieser Schrift gelangen. Er geht nämlich von den zwei verschiedenen Reden aus (C. 1—4 und 5—11), welche das eigentliche Gesetz (C. 12—26) einleiten. Die erste enthält einen Rückblick auf die Ereignisse während des Zuges vom Horeb bis zur Ankunft ins Moabiterland, unterbrochen von Bemerkungen historischer und archäologischer Art; sie schliesst mit einer ernsten Mahnung, nach den Rechten und Geboten zu leben, welche Moses *heute* in Jahve's Auftrag dem Volke Israel bekannt machen werde. Den Mann, der das Buch mit dieser Vorrede herausgab, nennt Cornill, wegen des historischen Charakters derselben, D^h. Die andere einleitende Rede (C. 5—11) ist überwiegend mehr paränetischer Natur; darum nennt er diesen Herausgeber D^p. Nachdem er nun auch das Corpus des Gesetzbuches selbst (C. 12—26) besprochen hat, verteilt er die eingefügten Stücke unter D^h und D^p und bestimmt deren Alter.

Cornill geht demnach von der Hypothese aus, dass das ursprüngliche Gesetzbuch allein in C. 12—26 gesucht werden muss. Das war auch die Meinung Wellhausen's und wurde gleichfalls von Valeton Sr. (*Studiën, 1879, S. 171 ff.*) verteidigt und scheint mir durch Kuenen (*H. C. O.*² *I, § 7, n. 5—11*) nicht widerlegt zu sein, der allerdings einen einigermassen vermittelnden Standpunkt einnimmt, ein und derselbe Verfasser habe nämlich zuerst C. 12—26 und später, mit Bezugnahme auf die ihm schon vorliegende Gesetzsammlung, die Rede C. 5—11 verfasst. Nach der ersterwähnten Ansicht hat dann das Gesetzbuch wahrscheinlich eine etwas ausführlichere Überschrift gehabt, als jetzt in 12, 1 zu finden ist. Auch muss es am Schluss wohl einen Fluch enthalten haben für die, welche seinen Anordnungen ungehorsam wären, eine Verfluchung viel kürzer als die, welche jetzt in zwei Bearbeitungen (C. 27 und 28) uns vorliegt.

Nach 2. Reg. 22, 8. 10 wird diese Schrift zweimal auf einen Tag kurz nacheinander vorgelesen, kann also nicht so gar gross gewesen sein; auch wird sie vom Priester Hilkia dem Kanzler Saphan als *das Gesetzbuch* eingehändigt. Wir haben deshalb das *Urdeuteronomium* wohl in C. 12—26 zu suchen.

Aber es fehlt viel, dass uns dies Corpus unversehrt überliefert wäre. Die Reihenfolge mancher Vorschriften ist vielfach befremdend. Für die Herstellung der guten Ordnung hat sich Valeton Sr. Verdienste erworben. Doch damit ist noch nicht alles gesagt: einzelne Gebote sind eingeschoben und manche Stücke sind umgearbeitet. Eine vollständige Besprechung derselben siehe bei Cornill, *o. c., S. 33—36*. Aus diesen Gesetzen sondere man C. 21—25 aus (vgl. § 7, Anm. 18), die sich durch einen eigenen Sprachgebrauch (בית יהוה, קהל יהוה) charakterisieren, die sonst nirgends vorkommenden „Ältesten“ wiederholt nennen und auch sichtlich eine Gesetzgebung ganz anderer Art als die in C. 12—20, 26 enthalten: mehr Casuistik und mehr Vorschriften des gewöhnlichen bürgerlichen Rechtes. In der Hauptsache haben wohl auch diese Vorschriften zum Urdeuteronomium gehört; jedoch sind sie vor allem stark umgearbeitet und mit Zusätzen versehen. Hier ist nicht der Ort zu entscheiden, ob nicht das wiederhergestellte Urdeuteronomium nach Cornill (*o. c., S. 36*) etwas zu klein ausgefallen ist, wohl aber ist der Weg, den er in seiner Untersuchung eingeschlagen hat, der rechte; um nur ein deutliches Beispiel anzuführen: die *Priester* sind in C. 17, 8—13 und in C. 19, 17 sicher, in C. 20, 2—4 möglicher Weise später eingetragen und erst wenn sie wieder daraus verschwinden, werden diese Abschnitte deutlich und klar.

Dies ursprüngliche Gesetzbuch, das mit C. 26, 15 endigte, wurde — ob mit Interpolationen bereichert oder nicht, bleibe dahingestellt — mit der Einleitung in C. 1—4 von D^h herausgegeben und mit C. 32, 45—47 und C. 27, 1—8 (wenigstens dem Hauptinhalt nach) abgeschlossen. D^p gab es mit der langen Rede C. 5—11 heraus und machte den Schluss mit C. 27, 9. 10; C. 28—30 und 31, 9—13. Jedoch durch Abschreiben und Combination der zwei verschiedenen Ausgaben ist in C. 1—4 später C. 4, 9—40 eingeschaltet worden, das von C. 5—11 abhängig ist, und an das Ende der Gesetzsammlung wurde C. 26, 16—19 angehängt. In der Einleitung von D^p (C. 5—11, eigentlich C. 4, 45 ff.) ist C. 10, 1—5. 8. 9 über das den Priestern aufgetragene Werk ein jüngerer Zusatz. Dies alles bezieht sich noch auf die Geschichte des Deuteronomiums als einer besondern Schrift. Als es mit den übrigen Büchern der Thora verbunden

wurde oder war, ist C. 4, 41—43 und C. 10, 6. 7 hinzugefügt worden; das erste im Hinblick auf Dtn. 19, 8—10, um anzudeuten, dass auch in Westpalästina 3 Freistädte festgesetzt werden müssten, und die letztgenannten Verse über den Tod Aarons (Cornill, *o. c., S. 41*). Auch die 12 Flüche in Dtn. 27, 15—26 sind dem ganzen Pentateuch entnommen und nicht bloss dem Deuteronomium; daraus erhellt, dass dieses ganze Stück, Vs. 11 ff., wohl sehr jung ist. Der Bericht über die Ausführung des Befehls in Jos. 8, 30—35 weicht auch ab und erweist sich schon dadurch als ein späterer Nachtrag, dass er in der LXX an einer ganz andern Stelle steht.

Betreffs des Alters von D^h und D^p constatiert Cornill (*o. c., S. 42*) nur, dass D^p in die Zeit des Exils gehört, weil C. 29 und 30 dies voraussetzen; er wagt jedoch nicht zu entscheiden, ob D^h jünger oder älter sei und welchen Anteil beide an der Bearbeitung des urspründlichen Gesetzbuches gehabt hätten. Wenn wirklich C. 28—30 von einer Hand sind, so lässt sich viel zu gunsten dieser Zeitbestimmung sagen; wenn sich aber zeigen sollte, dass C. 29 und 30 jünger als C. 28 sind, so muss D^p früher angesetzt werden. Dafür könnte auch noch sprechen, dass D^p die Combination J und E noch nicht, wohl aber D^h das Werk des „Jehovisten“ gekannt hat (§ 9, Anm. 2; § 11, Anm. 3; § 14, Anm. 2).

---

2). Der eigentümliche Charakter in Sprache und Stil des *Deuteronomiums* und der verwandten Stücke in Josua besteht nicht so sehr in einem eigenen Wortschatz als vielmehr in der besondern Art der Wortverbindung und in der ständigen Wiederkehr derselben Formeln [4]). Eine gewisse Weitschweifigkeit lässt sich bei dieser Schreibweise nicht verkennen; ausserdem aber unterscheidet sie sich von der der älteren Litteratur durch ihren eindringlich ermahnenden Charakter und ihren warmen liebevollen Ton [5]).

4) Über die eigentümliche Wahl der Worte des Deuteronomiums, das wir hier im Ganzen besprechen, sehe man Kuenen

*H. C. O.*², *I*, *§ 7, n. 4* und Driver, *Intr.*², *p. 91 sq.* Es ist schwer zu entscheiden, ob der deuteronomische Sprachgebrauch ursprünglich wohl ganz auf Rechnung des Autors des Gesetzbuches oder vielleicht zum Teil auf Rechnung einer der Einleitungen gesetzt werden muss Er kann von einem Schreiber der letztgenannten nachgeahmt sein, aber es können auch specifisch deuteronomische Phrasen aus einer der Vorreden in das Gesetzbuch herübergenommen sein. In dieser Hinsicht ist die Ähnlichkeit zwischen C. 5—11 und C. 12—26 sehr gross, so dass Kuenen auf die Meinung kommen konnte, beide Teile rührten von einem und demselben Autor her. Das Wahrscheinlichste ist wohl, dass beide Herausgeber (der von C. 1—4 und von C. 5—11) die eigentümliche Diction des Autors von C. 12—26 nachgeahmt und noch weiter ausgedehnt haben.

Kuenen gibt 40 und Driver 41 charakteristische Redensarten an; die zwei Listen stimmen teilweise überein. Von 10 der bei Driver aufgeführten steht fest, dass der Autor sie vordeuteronomischen Gesetzen in Exodus entlehnte und die 31 übrigen unterscheiden sich durchaus nicht allein durch besondere Wahl der Worte, sondern mehr durch eine eigentümliche Zusammensetzung oder durch einen immer wiederkehrenden Satzbau. So sind dem deuteronomischen Schreiber wohl besonders eigen Ausdrücke wie: דבק (ankleben) für: *lieb haben* (von Gott) 10, 20 u. s. w. הארץ הטובה (das gute Land) für: *Kanaan,* 1, 35 u. s. w. מעשה ידים (das Werk der Hände) für: *Unternehmung* 2, 7 u. s. w. פדה für die *Befreiung* aus Ägypten 7, 8 u. s. w., תועבת יהוה ein *Greuel vor Jahve* 7, 25 u. s. w. היטב als Adverb gebraucht = *ganz und gar*, לא תוכל (du wirst nicht vermögen) für: *du darfst nicht.* Doch erkennt man nicht in erster Linie daran unsern Autor oder von ihm abhängige Schreiber, sondern mehr z. B. an dem vielfältigen Gebrauch derselben Worte und Sätze wie בחר *erwählen* 4, 37; 18, 5; 17, 15; 12, 5 u. s. w. שמר לעשות *acht haben zu befolgen* 5, 1 u. s. w. oder *beobachten und befolgen* 4, 6 u. s. w. *fröhlich sein vor Jahve* 12, 7 u. s. w. *erwählen, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen* 12, 11 u. s. w. *recht* oder *übel thun in den Augen Jahve's* 12, 25 u. s. w., 4, 25 u. s. w., von fremden Göttern gesagt: *die ihr nicht kennt* oder *kanntet* 13, 3; 13, 7; 13, 14 u. s. w.

5) Eine Eigentümlichkeit des Deuteronomiums, die jedem Bibelleser auffällt, ist eine gewisse Weitschweifigkeit. Unser Autor häuft oft Synonyme (z. B. *lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele* 4, 29; 6, 4 u. s. w.) und kommt vielfach auf dasselbe zurück. Aber diese Erscheinung hängt bei ihm mit einer andern mehr lobenswerten Eigenschaft zusammen. Die deuteronomische Litteratur unterscheidet sich dadurch von ihrer Vorgängerin, dass sie ihre Gedanken wärmer und liebevoller ausspricht. Die Propheten des achten Jahrhunderts sind scharf, bisweilen spottend. Hier dagegen haben wir den Ton ernster Ermahnung, der, man möchte fast sagen, in eine flehentliche Beschwörung übergeht, Jahve doch lieb zu haben und nach seinen Geboten zu handeln. Die Verfolgung unter Manasse hat Jahve's treue Diener nicht verbittert, sondern eher weich gemacht und in den ernsten Tagen, die man erlebte, scheint diese Art zu zeugen mehr den Bedürfnissen entsprochen zu haben, so dass wir sie auch von Jeremia nachgeahmt finden, während wir Nachklänge dieses Stils in anderer Hinsicht beim zweiten Jesaja und Ezechiel antreffen.

---

3). Den Geist und Inhalt des Deuteronomiums lernt man am besten durch eine Vergleichung mit den älteren Gesetzesbestimmungen im Bundesbuch kennen. Eine solche lehrt uns, dass wir berechtigt sind, von einer zweiten Codificierung des mosaischen Rechtes zu reden [6]). Sie setzt einen ganz andern, mehr entwickelten socialen Hintergrund voraus als die erste Gesetzgebung und auf dem Gebiet des religiösen wie des bürgerlichen und sittlichen Lebens bedeutet sie einen grossen Fortschritt [7]). Und zwar steht sie nicht bloss relativ hoch, sondern auch absolut betrachtet nimmt sie einen erhabenen Standpunkt ein. Das Princip aller wahren Gottesfurcht, dass nämlich Liebe von seiten Gottes der Grund zur dankbaren Gegenliebe und zum Gehorsam seitens des Menschen sei, kommt darin mit Entschiedenheit zum Ausdruck. So wird in dieser und in anderer Hinsicht klar, dass die Propheten

in Israel ihre Stimme nicht vergebens hatten erschallen lassen [8]).

6) Die Anzahl der Parallelen zwischen Deuteronomium und dem Bundesbuch ist besonders gross. Man sehe z. B. das Verzeichnis bei Rob. Smith, *The O. T. u. s. w. S. 319* oder Kuenen, *H. C. O.², I, § 9, n. 3.* Es sei hier nochmals daran erinnert (vgl. § 7, Anm. 18), dass auch andere schriftliche Quellen unserm Autor zu Gebote standen, Bestimmungen enthaltend, die (modificiert) hauptsächlich in Dtn. 21—25 und später in Lev. 17—26 ihren Platz fanden. Doch sind wir nicht mehr in der glücklichen Lage, diese Vorschriften in ihrer ursprünglichen Form zu kennen, und müssen sie deshalb für die Vergleichung unberücksichtigt lassen. Es wird sich uns ergeben, dass das Deuteronomium beinah in jeder Hinsicht eine *zweite* Codificierung desselben Gewohnheitsrechtes genannt werden muss.

7) Vgl. § 7, Anm. 8. Offenbar sind die socialen Zustände beträchtlich modificiert. Ständige Richter sind aufgekommen, welche das königliche Ansehen repräsentieren (Dtn. 19, 12; 21, 19 und passim). Und diese Richter brauchen keine Rache mehr zu fürchten, wenn sie nicht nur gegen Sclaven, sondern selbst gegen freie Männer Züchtigung durch Stockschläge verhängen (Dtn. 25, 1 ff.). Ja dieser Gesetzgeber konnte sogar daran denken, das alte *jus talionis* fast ganz abzuschaffen, indem er es bloss falschem Zeugnis gegenüber in Anwendung gebracht wissen wollte (Dtn. 19, 16), wiewohl ihm dies, wie wir später im Priestercodex sehen werden, nicht gelungen ist. Diese zweite Codificierung bedeutet auch fast in jeder andern Hinsicht einen wesentlichen Fortschritt. Es würde uns zu weit führen, wollten wir dies alles nachweisen. Wir greifen nur einzelnes heraus und geben bloss einige Andeutungen. Über die Verschiedenheit der Rechtspflege in Verbindung mit den veränderten politischen Zuständen sehe man *Tijdschr. voor Strafrecht, Leiden 1890, IV, S. 216—225* von mir und ferner Rob. Smith, *The O. T. u. s. w. 12. lecture, S. 346 ff.* Wir handeln hier kurz: a) über Cultusangelegenheit, b) über sittliche Gebote, c) über bürgerliche Vorschriften und d) über Milderung der Sitten.

a) *Cultusangelegenheiten.* Etwas neues in dieser Gesetzgebung oder eigentlich *das* Neue, weshalb das ganze Recht

revidiert werden musste, ist die Concentration des Gottesdienstes (Dtn. 12, 8). Die Vorstellung im Deuteronomium ist, dass diese in der Wüste und anfänglich in Kanaan noch nicht existiert habe. Auf demselben Standpunkt steht auch der deuteronomische Schreiber der *Könige*. Erst der jüngste Gesetzgeber, der priesterliche, leitet sie von Moses am Sinai her. Als unser Gesetz verfasst wurde, waren seit einem Jahrhundert (721—621) in Nord-Israel die Höhen verwüstet oder durch Colonisten der Cultus daselbst noch mehr corrumpiert. In Juda hatte Jerusalem vor allem durch Jesaja an Bedeutung gewonnen und die Verehrung der Lade, schon von alters das Symbol der religiösen Einheit des Volkes, eignete sich am besten für eine mehr geistige Gottesverehrung (*Th. St. 1887, S. 238 ff.*). Diese eine grosse Änderung im cultischen Leben brachte notwendig eine Anzahl anderer mit sich. So musste für die *Höhenpriester* (unser Gesetzgeber kennt nur *levitische* Priester) gesorgt werden (Dtn. 18, 1 ff.; 14, 27. 29). Er macht noch keinen Unterschied zwischen Priestern und Leviten; aber die Ausdrücke, welche von der Zulassung der Bama-Priester zum Altar in Jerusalem handeln, sind vag und doppelsinnig (Dtn. 18, 7), wenn auch Dtn. 18, 1 eine Gleichstellung beabsichtigt scheint. In der Ausgabe des Gesetzbuches, welche mit C. 5—11 eingeleitet wurde, ist von späterer Hand C. 10, 1—5. 8. 9 eingeschaltet, hierin aber wohl absichtlich das Wort כהן ausgelassen worden und dadurch nun der Übergang zu der Praxis, die wir in 2. Reg. 23, 9 beschrieben finden, vermittelt. In der ältern Gesetzgebung wurde jedes Schlachten als ein Opfern angesehen; dies konnte nunmehr schwerlich geschehen, nachdem nur auf einem Altar geopfert werden durfte. Darum wird Dtn. 12, 15. 20—22 zugestanden, ebenso wie früher das Wild, so jetzt auch Schafe und Rinder zu Haus zu schlachten und zu essen. Nach Ex. 21, 12—14 war jeder Altar ein Zufluchtsort für den unvorsätzlichen Totschläger; um nun bei der Concentration auf einen Altar das Asylrecht nicht illusorisch zu machen, verordnet das neue Gesetz die Aussonderung dreier Freistädte (Dtn. 19, 1 ff.). Eine eigentliche Cultusgesetzgebung begreift Deuteronomium nicht in sich, wiewohl es in dieser Hinsicht ausführlicher als das Bundesbuch ist, da dies nötig geworden war. Die Bestimmungen über den Cultus sind noch in der Hauptsache negativ.

b) *Sittliche Gebote.* Hier wird vor allem auf Nächstenliebe gedrungen. Die Summa des Gesetzes nach Matth. 22, 37 ff. steht zwar nicht mit denselben Worten im Deuteronomium, denn Vs. 39 ist aus Lev. 19, 18 entlehnt, aber die Pflicht der Nächstenliebe wird auf jeder Seite unseres Gesetzbuches dringend ans Herz gelegt. Eine Art freiwilliger Armensteuer wird vorgeschrieben. Einmal in drei Jahren muss jeder Ackersmann $^1/_{10}$ des Ertrags seines Landes beiseite legen, selbst aufbewahren und dazu verwenden, Arme zu speisen, und den Leviten, die noch auf dem platten Lande wohnten, eine Mahlzeit zu geben (Dtn. 14, 28; 26, 12). Im siebenten Jahre muss die Schuld hebräischen Schuldnern erlassen werden (Dtn. 15, 1 ff.); diese Verordnung trat wahrscheinlich anstelle der älteren, minder praktischen, nämlich den Ertrag des Landes alle 7 Jahre den Armen zu überlassen (Ex. 23, 10 ff.). Eine weitere Illustration des sittlichen Standpunktes bietet das, was wir gleich näher nennen werden.

c) *Bürgerliche Vorschriften.* Viel altes ist beibehalten worden z. B. die Heirat auf Grund der Kriegsgefangenschaft (Dtn. 21, 10 ff.), im Allgemeinen aber ist auch hier ein Fortschritt zu constatieren; z. B. wird das Gesetz der Wiedervergeltung (Dtn. 19, 16 ff.) hier nur auf den Fall eines falschen Zeugnisses beschränkt. Neben den Priester tritt jetzt als Richter in bürgerlichen Sachen der König oder sein Repräsentant (Dtn. 17, 9. 12) ja vielleicht wurde im ursprünglichen Gesetzbuch der Priester überhaupt nicht gedacht (vgl. diesen § Anm. 3). Besonders aber erhellt der Fortschritt aus der höheren Wertschätzung der Frau. Die hebräischen Sklavinnen werden den Sklaven gleichgestellt und müssen gleichfalls nach 6 Jahren frei gelassen werden (Dtn. 15, 12. 17), wobei noch die höchst notwendige Bestimmung hinzugefügt wird, dass die Freigelassenen von ihren Herren beschenkt werden müssen. Der Fall der Verführung eines Mädchens wird nicht mehr wie im Bundesbuch unter der Rubrik Verletzung des Eigentums behandelt, wofür man dem Vater den *Mohar* (Morgengabe) bezahlt (Ex. 22, 15. 16), sondern bei den Geboten der sittlichen Reinheit; anstelle des *Mohar* tritt eine festgesetzte Geldstrafe (Dtn. 22, 28 ff.). Nach dem Tode des Vaters darf man nicht mehr wie früher dessen Frauen (die eigne Mutter ausgenommen) sich aneignen

(Dtn. 23, 1). Damit stimmt auch D^p überein wenn er bei der Mitteilung des Dekalogs nicht mehr wie in Ex. 20, 17 die Frau mit Sklaven, Sklavinnen und Vieh zu „dem Haus" rechnet, sondern sie im 10. Gebote zuerst und besonders nennt (Dtn. 5, 18).

d) *Milderung der Sitten.* Diese tritt uns noch besonders in dem Gebote entgegen, Fruchtbäume im Kriege nicht auszurotten (Dtn. 20, 19 ff.), etwas, was noch bei den Beduinen als eine Heldenthat im Kriege gilt und was der Prophet Elisa selbst noch Israel befahl 2. Reg. 3, 19. Ob allerdings eine Verordnung wie in Dtn. 22, 8, auf dem Dach ein Geländer anzubringen, um dem vorzubeugen, dass eine Blutschuld auf das Haus geladen werde, oder eine solche wie in Dtn. 22, 8 über die Art, wie man mit einem gefundenen Vogelnestchen verfahren solle, wohl ursprünglich in einem Gesetzbuch gestanden habe, das bestimmt war, Staatsgrundgesetz zu werden, ist sehr unwahrscheinlich *). Dass sie aber im Geist des Deuteronomisten aufgestellt sind, ist gewiss; sie weisen auf eine Milderung der Sitten, wie sie ganz nach dem Herzen des Verfassers von Dtn. 20, 19 war.

8) Der Grundgedanke der deuteronomischen Frömmigkeit ist, dass Jahve es an seinem Volke verdient habe, dass es ihn liebe und dass, wer diesen Gott lieb hat, auch seinen Bruder liebe (Dtn. 6 und 10, 12—22). Das ist zwar nicht die volle christliche Entfaltung der Wahrheit, man denke an die Ausschliessung der Fremden insonderheit Moabs und Ammons (Dtn. 23, 4. 20. 21), aber doch, wenn auch noch so unvollkommen, eine Offenbarung wirklicher Religion.

Die ganze Geschichte der Thora Israels läuft darauf hinaus, dass allmählich immer mehr der prophetische Stempel darauf gedrückt wird; jedoch am meisten prophetisch ist wohl das Gesetzbuch, welches Hilkia im Tempel fand. Nicht nur dass hier am klarsten der Charakter der wahren Religion im Sinne der Predigt der Propheten hervortritt, sondern auch, was die Hauptbestimmung, die Concentration des Cultus betrifft, so enthält es bloss die Ausführung der von den Propheten immer deutlicher ausgesprochenen Forderung, dass der Jahvedienst auf den Höhen

---

*) Gleich der Verordnung über das „Schäuflein" in Dtn. 23, 13—14 (Luther: 23, 12—13) sind sie in diese stark umgearbeiteten Stücke (Dtn. 21—25) später eingefügt worden.

abgeschafft werden müsste. „Die deuteronomische Thora ist gewiss die vereinte Arbeit von wenigstens zweien der edelsten Glieder der Propheten- und Priesterklasse, von welchen jeder Sorge trug für das Kleinod, welches Gott in seiner Vorsehung gerade ihm zur Bewahrung anvertraut hatte. Dem prophetischen Schreiber verdanken wir die so wunderbare Weite des Blickes z. B. in 10, 12—22, die einen so merkwürdigen Gegensatz bildet zu dem Exclusivismus, der durch die Tradition in den priesterlichen Mitarbeiter gelegt ist (siehe 23, 4—9; 20, 17). Dem Priester verdanken wir sowohl die allgemeine Idee einer religiösen Organisation des nationalen Lebens als auch deren Entfaltung im Einzelnen. Auch er ist, obschon sein Interesse stets in erster Linie Israel gilt, von einem feinfühligen Geist der Menschlichkeit beseelt, der ihn bisweilen dazu bringt, unausführbare Forderungen zu stellen (siehe z. B. 20, 1—9)". Cheyne, *Jeremiah p. 63. 64*).

---

4). Das Deuteronomium will für ein Gesetzbuch Mosis gehalten sein. Im buchstäblichen Sinn des Wortes kann dies nicht zugegeben werden; es ist eben offenbar lang nach Moses aufgezeichnet. Dagegen ist die Annahme unnötig, es sei unter Josia verfasst worden und die Auffindung im Tempel müsse als eine *pia fraus* erklärt werden. Es kann unter Manasse von treuen Jahvedienern zusammengestellt sein [9]), die auch in bangen Tagen an ihrem Gott festhielten und der unerschütterlichen Überzeugung waren, dass nach der Finsternis das Licht doch durchbrechen würde [10]).

9) Dass unser fünftes Buch der Thora sich in seiner vorliegenden Gestalt als eine Sammlung von Worten und Gesetzen Mosis ausgeben will, ist deutlich. Das gilt aber auch vom ursprünglichen Gesetzbuch 12—26; denn sieht man auch mit einigen Gelehrten in C. 18, 14—22 einen spätern Zusatz, so verlangt doch der ganze Standpunkt des Buches, nach welchem der Übergang über den Jordan noch als zukünftig zu erwarten ist, dass man an Moses als Verfasser denke. Diese Fiction ist

kein Betrug; man führt den grossen Gesetzgeber redend ein, in der Überzeugung, dass man in seinem Geist das alte Recht der neuen Zeit angepasst habe (vgl. § 9, Anm. 1). Jedenfalls geht es nicht an, im buchstäblichen Sinn an Moses als Autor zu denken. Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass ein solches Buch sieben Jahrhunderte lang unbekannt und auch unbeschädigt geblieben sei, steht dieser Annahme der Inhalt mancher seiner Bestimmungen entgegen. Die Concentration des Cultus, die sich allerdings an die alte Volkssitte, Gott bei der Bundeslade, dem Symbol des Krieges, zu verehren anlehnte, ist als bestimmtes positives Gebot unbekannt gewesen und setzt das hohe Ansehen des jerusalemischen Tempels voraus. Das Königsgesetz (C. 17, 14 ff.) hat sichtlich die Verirrungen Salomos vor Augen. Der höchste Gerichtshof (C. 17, 8—13) setzt die Einrichtung desselben durch Josaphat (± 900 v. Chr. vgl. 2. Chr. 19, 8—11) als alt voraus. Die Beschränkung des Opferrechtes auf den Stamm Levi weist wenigstens auf eine Zeit nach David und Salomo (2. Sam. 8, 18; 6, 13. 14; 24, 25; 1. Reg. 8, 62. 63); das ganze Gesetzbuch hat die Predigt eines Amos, Hosea und Jesaja zur Voraussetzung, welche jedoch selbst den Höhendienst nicht radical abgeschafft wissen wollten, obwohl ihre Bestrebungen notwendig dazu führen mussten. Endlich kann diese Gesetzsammlung erst nach Jesaja redigiert sein, weil dieser Prophet (Jes. 19, 19) noch keinen Anstoss an den Massēbôth nimmt, die Dtn. 16, 22 verboten werden.

10) Nachdem sich uns ergeben hat, dass unser Gesetzbuch nicht von Moses, sondern erst lange nach ihm schriftlich fixiert ist, so haben wir nun näher zu bestimmen, ob es unter Josia oder bereits unter Manasse verfasst ist. Im ersteren Fall haben wir an eine *pia fraus* zu denken (so u. a. Kuenen, Cheyne, Cornill), im letztern Fall braucht man das nicht anzunehmen (so u. a. Valeton Sr., Driver u. a.; siehe *Intr.*², *p. 82*). Die *pia fraus* darf nicht in der Fiction, dass Moses hier zu uns spricht, gesucht werden, sondern in dem absichtlichen Niederlegen des Buches im Tempel, um es nachher zu „finden". Am ausführlichsten handelten Cheyne in seinem *Jeremiah p. 75 sq.* und Kuenen (*H. C. O.*², *I, § 12, n. 6*) darüber. Man muss hier wohl unterscheiden. Die späteren Herausgeber des Gesetzbuchs, welche den Moses „diese Thora" in Reden anempfehlen

lassen (z. B. C. 1, 5; 4, 8 u. s. w.), gehen in der Fiction bereits weiter als die ursprünglichen Autoren des Gesetzbuches; und der Mann, der in Dtn. 31, 9 erklärte: „Und Moses schrieb diese Thora", wich noch mehr von der historischen Auffassung und Bedeutung des Wortes „mosaisch" ab. Allein das alles würde noch nicht dem absichtlichen frommen Betrug des ersten Autors zu vergleichen sein, der es im Tempel „finden" liess. Die Argumente, die man für letztere Annahme anführt, sind hauptsächlich diese: das Buch, das im 18. Jahre Josia's gefunden wurde, sei so ganz für den damaligen Zustand berechnet gewesen, dass es nicht wohl viel früher geschrieben sein könne. Das Buch habe bezweckt, eine Revolution zu bewirken und darum wäre es unpraktisch gewesen, es zu verbergen.

Aber es kann doch ebenso gut unter Manasse verfasst sein, in der festen Überzeugung, dass es zu Jahve's Zeit seine Wirkung schon thun würde. Haben nicht vaterlandsliebende Männer in Holland, Gijsbert Karel van Hogendorp an der Spitze, ein Grundgesetz für das Königreich der Niederlande geschrieben, als ihr Vaterland noch unter französischer Herrschaft seufzte? Und haben nicht später in der Gefangenschaft Ezechiel (40—48) und sein Geistesverwandter in Lev. 17—26 und die andern Autoren priesterlicher Gesetze dasselbe gethan in der Hoffnung auf bessere Zeiten? Das einzige, was uns befremden kann, ist, dass nirgends im Deuteronomium auf die Verunreinigung des Tempels durch Götzendienst, wie solcher unter Manasse vorkam, angespielt wird (2. Reg. 21, 4; Cheyne, *Jeremiah*, *p. 75*). Aber wir wissen nicht, was das ursprüngliche Buch über diese Dinge enthielt; wo soviel hinzugefügt worden ist, kann auch wohl etwas weggelassen sein. Und zudem trifft dieser Einwand doch eigentlich auch die Hypothese, die es unter Josia entstehen lässt. Denn erst auf Grund dieses Gesetzbuches, lesen wir, liess Josia die götzendienerischen Geräte aus dem Tempel entfernen (2. Reg. 23, 4). Es ist also u. E. kein genügender Grund vorhanden, Hilkia eines absichtlichen Betrugs zu bezichtigen, obwohl dies dann wieder beschönigt wird *).

---

*) Auf Grund von 2. Reg. 18, 4 könnte man geneigt sein, das Deuteronomium schon unter Hiskia bekannt sein zu lassen. Viele Kritiker meinen, dass der deuteronomische Geschichtschreiber mit Unrecht diese Reformation Hiskia zugeschrieben habe, weil — wenn Hiskia

Fürst und Volk schlossen auf Grund dieses Gesetzbuchs einen Bund, Israel empfing gewissermassen seine erste heilige Schrift und wurde so, was Muhammed später ahlu-'l-kitâb nannte, „Volk des Buchs".

---

§ 12.

Zephanja und Nahum.

Ebenfalls dem 7. Jahrhundert gehören zwei Schriften an, die uns im *Dodekapropheton* erhalten sind: *Zephanja* und *Nahum*. Der erstere weissagte vor, der andere nach der Einführung des deuteronomischen Gesetzes [1]).

Zephanja, ein Prinz aus königlichem Blute, hinterliess uns eine Schrift von 3 Capiteln. Wahrscheinlich durch die Raubzüge der Skythen veranlasst, predigt er das Herannahen „des Tages Jahves" [2]). Er droht, aber ermahnt und tröstet auch [3]). In seiner Beschreibung „des Tages Jahves" lässt sich eine gewisse Eintönigkeit nicht verkennen, jedoch macht andrerseits besonders das erste Capitel einen ergreifenden

---

bereits die Bamôth vertilgt und den Tempel gesäubert hätte — Josia nicht so viel zu reformieren gehabt hätte. Allein man bedenke doch, dass die Reaction unter Manasse und Amon länger als ein halbes Jahrhundert gedauert hat. Uns kommt 2. Reg. 18, 4 entschieden glaubwürdig vor; es wird nicht gemeldet, dass Hiskia auf Grund irgend eines Gesetzbuches reformiert habe, und gerade darin besteht die historische Zuverlässigkeit des Berichtes. Hiskia ist auf Grund dessen, was viele fromme Jahvediener schon in seinen Tagen als Forderung Jahves anerkannten, aufgetreten, obschon diese Forderungen noch nicht codificiert waren. Vgl. auch 2. Reg. 18, 22, wo der König dem nicht widerspricht, dass die Verwüstung der Altäre eine verhältnismässig willkürliche Massregel war.

Eindruck durch seinen tiefen sittlichen Ernst. Kann Zephanja wegen mangelnder Orginalität auch den ältern Propheten nicht ebenbürtig zur Seite gestellt werden, so gehören seine Worte doch zu den edelsten Früchten, welche durch Manasse's Verfolgung gereift sind, und berechtigen uns zur Annahme, dass Propheten wie er Josia's Reform vorbereitet haben [4]).

In neuerer und neuester Zeit haben einige Gelehrten grössere oder kleinere Stücke für spätere Interpolationen erklärt. Es will uns bedünken, dass nur bei C. 3, 14—20 begründete Bedenken bestehen. Der Text hat auch durch Abschreiber sehr gelitten [5]).

1) Das 7. Jahrhundert v. Chr. teilt man am besten in zwei Hauptperioden: 1) die Regierung Manasse's und Amon's und 2) von Amons Tod bis zum Falle Jerusalems (586). Diese letztere Periode zerfällt wieder in zwei Abschnitte: *a*) die Regierung Josias (39 Jahre) und *b*) das letzte Viertel dieses Jahrhunderts (eigentlich 22 Jahre) von Josias Tod (608) bis 586. Zephanja's und Nahum's Wirksamkeit fällt also in die 2. Hauptperiode und zwar *a*) in die Regierung Josia's. Sie gruppieren sich um die Einführung des Deuteronomiums: Zephanja ist, wie aus seiner Schrift hervorgeht, v o r derselben, Nahum n a c h derselben aufgetreten. Werden wir durch die Raubzüge der skythischen Horden (vgl. Anm. 2) für Zephanja an den Anfang der Regierung Josias verwiesen, so findet diese Zeitbestimmung eine weitere Stütze in des Propheten Strafandrohung auf Grund des Götzendienstes Juda's (1, 4—6). Auch seine Klagen über den sittlichen Zustand (1, 8 f. 12; 3, 1—5) lassen eher an die Zeit vor als nach der Reform denken. Zwei Argumente kann man gegen diese Datierung anführen: 1) C. 1, 4 wo von „den Überresten des Baal" (= des Götzendienstes) gesprochen wird und 2) C. 1, 8 wo die „Söhne des Königs" erwähnt werden. Allein ad 1um sei bemerkt, dass die Lesart der LXX „die Namen des Baal" (שמות anstelle von שאר) vielleicht besser ist und der *textus receptus* auch durch „der Götzendienst bis auf den letzten Rest" (E w a l d) übersetzt werden kann. Ad 2um, dass בני המלך auch Prinzen von Geblüte sein können, man also nicht an Jojakim

oder Joahas, die Söhne Josia's zu denken braucht, die erst in Josia's 18. Jahre 12 beziehungsweise 10 Jahre alt waren (2. Reg. 23, 36. 31).

2) Ausser der Zeitangabe „zur Zeit Josia's, des Sohnes Amons, des Königs von Juda" enthält die Überschrift auch noch eine Genealogie Zephanjas, die bis in die vierte Generation hinauf geführt ist und als Urgrossvater Hiskia nennt. Nun ist wohl nicht angegeben, dass dies der bekannte König gewesen ist; allein da gewöhnlich nur der Vater des Verfassers genannt wird, hier aber bis in's 4. Geschlecht zurückgegangen wird, hat man allen Grund zur Annahme, dass mit Hiskia eine allgemein bekannte Persönlichkeit, also wahrscheinlich der König, gemeint ist. Allerdings liegen zwischen Hiskia und Josia nur 3 Generationen, allein Josia's Vater (Amon) wurde sicher dem Manasse in seinen alten Tagen geboren; denn ersterer war erst 22 Jahre alt als sein Vater nach 55jähriger Regierung starb. Manasse's Bruder Amarja kann also wohl einen Urenkel (Zephanja) gehabt haben, der gleichalterig war mit Manasse's Enkel (Josia).

Wahrscheinlich waren es die grossen Raubzüge der Skythen, welche den Anlass zu unserm Orakel gaben. Nach Herodotus *(I, 105)* sind sie *ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Συρίῃ* vorgedrungen. Dies würde nach den griechischen Historikern im 112. Jahre der Aera Nabonassar's, (die mit 747/746 beginnt) d. i. 636 oder 635 geschehen sein. Die Skythen haben aber wohl 29 Jahre lang Asien heimgesucht und überdies kann schon das Gerücht ihres Nahens — Zephanja nennt den Namen nicht — Grund genug zum Weissagen gewesen sein. Das Jahr genau zu bestimmen ist also unmöglich.

„Jahve's Tag" ursprünglich der Tag des Sieges Jahve's, wie die Mohammedaner noch von „den Tagen Tamîm's gegen Bekr" reden, ist für unsern Propheten wie für Amos (5, 18) Finsternis und kein Licht (R. Smith, *Proph. p. 396)*. Jahve hat ein grosses Schlachtfest bereitet, wozu er seine Gäste geladen hat (1, 7). Dieser Tag ist für den Propheten ein Tag der Angst und Drangsal, der Finsternis und des Dunkels, der Drommete und des Kriegsgeschrei's (1, 15 und 16).

3) Seine Schrift zerfällt in 3 Teile: 1) Bedrohung (C. 1), 2) Ermahnung (C. 2, 1—3, 7), 3) Verheissung (C. 3, 8—20). Die Drohung richtet sich gegen Juda und vor allem gegen Jeru-

salem. In seiner Ermahnung schildert er das Gericht, das über die Philister, Moab und Ammon, Kusch und die Assyrer kommen wird. Erst im dritten Teil kommt er wieder auf seine Strafankündigung zurück (3, 1—7), aber nur, um darauf hinzuweisen, dass für Israel die Frucht dieser Züchtigung sein werde, Jahve zu fürchten, wenn einst auch die Heiden „Schulter an Schulter" ihm dienen werden, (3, 9 ff.) in Hingebung an den Gott, dessen hohen Segen es geniessen soll.

4) Als Schriftsteller kann Zephanja nicht so hoch wie die Propheten, die wir im 8. Jahrhundert kennen lernten, gestellt werden. Ernst und herzandringend, aber auch weniger kraftvoll und markig, das ist das Charakteristische der litterarischen Produkte des 7. Jahrhunderts (Zeph., Deut., Jerem.) gegenüber denen des 8. Jahrhunderts (Amos, Hosea, Micha, Jesaja). Bestehen hier auch Unterschiede der Gaben, so ist es doch derselbe Geist, der alle beseelt. Vielleicht hängt auch der veränderte Ton bei den Propheten mit der grausamen Verfolgung unter Manasse und Amon zusammen — der tiefe Ernst der aus Zephanja's Buch spricht, ist sicher eine Frucht der Leidensschule. Propheten wie er haben den vollkommnen Bruch mit allen heidnischen Verirrungen herbei führen helfen und dabei Israel vor Augen gehalten, dass Jahve bei und selbst vor aller äusseren Reform ein Anrecht auf ungeteilte Liebe und vollen Gehorsam hat.

5) In *Godgel. Bijdragen 1865, S. 812 ff.* hat Oort die Echtheit von C. 2, 7—11 und 3, 14—20 in Zweifel gezogen. Stade, *G. d. V. J., I., S. 644, Anm. 3* dehnt die Bedenken auch über den übrigen Teil des dritten Cap. aus, weil nach ihm die Vorstellung, dass Jahve „um Zion zu belehren, vergeblich Völker gezüchtigt hat" und dass alle Heiden sich zu Jahve bekehren werden, zu früh für Zephanja's Zeit ist; ferner ist ihm C. 2, 1—3. 11 verdächtig. Am weitesten ging Schwally *Z. A. W., 1890, S. 165 ff.*, der das ganze 2. und 3. Capitel für exilisch oder nachexilisch hält. Wir können uns hier mit dieser ausführlichen Abhandlung (von 75 Seiten) nicht im einzelnen auseinandersetzen; es genüge eine Orientierung über den gegenwärtigen Stand dieser Frage. Kuenen (*H. C. O* [2], *II., § 78, 5—8)* widerlegt Oort und Stade und hält bloss C. 3, 14—20 für einen Zusatz. Cornill (*Einl.* [2], *S. 193*) bestreitet ferner auch kurz Schwally und kommt zu folgendem Resultat: C. 2

ist nur wenig, aber C. 3 „ziemlich einschneidend“ überarbeitet und namentlich ist C. 3, 14—20 von einer anderen Hand. Er gibt u. a. zu, dass die איי הגוים in C. 2, 11 deuterojesajanisch klingen, aber lehnt u. a. die Folgerung Schwally's aus ענוה (2, 3) und שארית (2, 7. 9) ab. Er weist auf Mich. 6, 8 wo ענוה der Sache nach und Jes. 14, 32 wo der Ausdruck עניי עמו vorkommt; auch in Ex. 10, 3 (jahvistisch) findet sich bereits ענה in der Bedeutung „sich beugen vor Gott“. Ein Ausdruck wie „der Überrest des Hauses Juda“ braucht nach Jesaja's *„Scheār Jaschub“* (vgl. Jes. 10, 20—23) Zephanja nicht abgesprochen zu werden. Der Einwand gegen C. 2, 7 (ושב שבותם) schwindet, wenn man diese Worte richtig durch „er wird ihr Geschick wenden“ anstatt „er wird ihre Gefangenschaft wenden“ übersetzt. Oort *(Th. T. 1889, S. 757)* erkennt dies auch an. Nur C. 3, 14—20 macht stark den Eindruck eines späteren Zusatzes. Nicht bloss der abweichende Sprachgebrauch, sondern auch der Inhalt dieses Stückes verrät deutlich Abhängigkeit von Deuterojesaja (Jes. 52, 1 ff.; 54, 1 ff.; 60, 1 ff.). Der Anfang (Vs. 14) schliesst sich nur gezwungen an das vorausgehende an. Man müsste denn glauben, dass sich der Prophet in die Zukunft versetzte und sein Volk zur Freude über Israels grosse Erlösung und glanzvolle Wiederherstellung aufrufe. Dies können wir aber nach all dem, was im vorausgehenden steht, schwer annehmen; der Prophet hätte diesen Übergang wohl etwas deutlicher hervortreten lassen. Wir sehen demnach in C. 3, 14—20 einen späteren Nachtrag; die Überarbeitung von C. 2 und C. 3, 1—13 muss dagegen unbedeutend gewesen sein; sie beschränkt sich höchstens auf die Einfügung eines Verses, vielleicht nur einiger Ausdrücke. Jüngst hat Budde, *St. u. Kr. 1893, S. 393* die Echtheit von C. 1, C. 2, 1—3, C. 3, 1—8. 11—13 verteidigt; die übrigen streitigen Stellen hält er für Zusätze.

Der Text auch dieser Prophetenschrift hat leider viel gelitten. Man vergleiche die citierte Studie Schwally's sowie Bachmann, *St u. Kr. 1894, S. 641 ff.* und die verschiedenen Commentare.

Im Buche Nahum haben wir das Zeugnis eines galiläischen Propheten. Er ist zweifellos ein Abkömmling eines

der nordisraelitischen Bürger, die nach der Zerstörung Samaria's im Land geblieben sind; aber sein Wohnsitz war in Juda [6]).

Von ihm besitzen wir in drei Capiteln (oder vielleicht in zwei Capiteln mit einer Einleitung von späterer Hand) [7]) ein Orakel gegen Ninive. Im Vergleich mit Zephanja's Buch steht es inhaltlich niedriger, formell aber entschieden höher. Es ist ein poetischer Erguss eines leidenschaftlichen, von Schmerz und Rache erfüllten Gemütes, der sich durch Orginalität auszeichnet [8]).

Da Nahum den Fall Ninive's noch weissagt, muss er vor 605 aufgetreten sein, während sein Hinweis auf No-Amon uns lehrt, dass er nach 662 gesprochen haben muss. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat die Annahme für sich, dass das Abbrechen der ersten Belagerung der assyrischen Hauptstadt durch Cyaxares den Anlass zu diesem Orakel gegeben hat.[9])

6) Nahum wird in der Überschrift (1, 1) האלקשי genannt. Nahe bei den Ruinen Ninive's liegt ein Ort *Alkusch*, wo man das Grab Nahums zeigt. Aber man lässt hier auch *Nabi Junos* (d. i. den Propheten Jona) begraben sein. Solche islamische Traditionen haben keinen historischen Wert. Man hat offenbar geglaubt, die Grabstätte der zwei Propheten, die über Ninive geweissagt haben, in der Nähe dieser Stadt finden zu müssen. Es ist sehr fraglich, ob Alkusch bereits im 7. Jahrh. v. Chr. existiert hat; überdies enthält die Schrift Nahum's nichts, was an einen Exulanten, der in der Nähe Ninive's wohnte, denken lässt. Hieronymus *(Prol. comment. Nahum)*, Eusebius *(Onomast.)* u. a. denken an einen Flecken Elcese *Ἐλκεσεί*, den der eine in Galiläa, der andre im Ostjordanland sucht. Hieronymus will die Ruinen dieses Ortes in Galiläa gesehen haben, und man hat keinen hinreichenden Grund, die Glaubwürdigkeit dieses Berichts in Zweifel zu ziehen (Kuenen, *H. C. O.*[2], *II*, *§ 75, n. 5*). Die jüdischen Schriftgelehrten in Joh. 7, 52 haben vielleicht anders darüber geurteilt oder gemeint Nahum sei ein Judäer geworden und sei erst in Judäa zu seinem prophetischen Wirken berufen worden.

Wir halten also Nahum nicht für einen Bürger des Zehnstämmereichs, der im Exil lebte. Dagegen würde auch der Inhalt seines Orakels sprechen; denn dann würde er doch wohl etwas über die Wiederherstellung dieses Reiches gesagt haben; auch würden sich bei der Lebhaftigkeit seines Stils deutliche Anzeichen dafür finden, dass er fern von seinem Vaterland gewohnt habe, während er doch ganz so spricht, wie jemand, der in Palästina lebt (C. 1, 4. 12 f.; 2, 1 für den Fall, dass diese Verse zur ursprünglichen Weissagung gehören, vgl. Anm. 7). Es wäre nur noch die Annahme zulässig, dass er wirklich in *Elcese* wohnen geblieben sei; doch wahrscheinlicher ist, dass er — oder vielleicht schon sein Vater — nach Juda übergesiedelt ist.

7) In *Z. A. W. 1893, S. 223—244* hat H. Gunkel den Text von Nah. 1 gründlich untersucht und wahrscheinlich gemacht, dass dieses Capitel keine prophetische Vision, sondern ein nachprophetischer, alphabetischer Psalm ist, zu dem C. 2, 1 gehört, während er in C. 2, 3 den Schlussvers sieht, worin vielleicht (wie in Ps. 25, 34 und Jes. Sir. 51, 30) in den Anfangsbuchstaben der Name des Dichters bewahrt ist, nämlich Schobaj (Esra 2, 42, Neh. 7, 45) cf. Schobi (2. Sam. 17, 27). Dieser Psalm wurde dann von den Sammlern des Dodekaprophetons als passende Einleitung an den Anfang des Buches gesetzt.

8) In C. 1 wird Jahves Erscheinen als Richter und Assurs Untergang verkündet. Dann folgt in C. 2 eine lebendige Darstellung von Ninive's Fall, den Assur durch seine Habsucht und Grausamkeit verdient habe. Niemand wird die stolze Stadt beklagen (C. 3, 1—7), es soll ihr gehen wie No-Amon (Vs. 8—11). Sie soll geplündert und verwüstet werden und alle, die von ihr geknechtet wurden, sollen über ihren Fall frohlocken (Vs. 12—19). Dies wird Jahve's Rache sein, und zwar eine endgiltige. Wartet Jahve lange damit, so ist dies nur ein Beweis seiner Macht.

Dieses Orakel atmet einen Geist der Leidenschaftlichkeit und die Überfülle des Herzens macht beredt. Die Schilderung von Ninive's Belagerung und Eroberung (C. 2) ist lebendig, so lebendig, dass manche geglaubt haben, entweder er müsse während der Belagerung ganz in der Nähe Ninive's gewesen sein, oder die Zerstörung der assyrischen Hauptstadt bereits hinter sich haben (vgl. Anm. 9). Allein in seiner dichterischen Phantasie sieht er die Strafe an der Stadt schon vollzogen. Assur's Sünde

und die Demütigung des übermütigen Volkes weiss er drastisch zu malen. Nicht bloss vom Hörensagen, sondern aus eigner Anschauung kennt er die Greuelthaten dieses fürchterlichen Volkes, das so lange alle umwohnenden Völker mit Füssen getreten hat.

Wie man aus den Commentaren ersieht, hat der Text hie und da durch Abschreiber gelitten; doch haben auch viele Schwierigkeiten der Auslegung ihren Grund in den abrupten Übergängen, die leidenschaftlich erregten Schriftstellern eigen sind. Seine Sprache ist rein, trotz einiger Fremdwörter in C. 2, 8 und 3, 17. Das Ganze ist ursprünglich und frisch; denn ein vereinzelter Anklang an Jesaja ist noch keine Nachahmung.

Zephanja's Schrift macht auf uns sicher einen günstigeren Eindruck als die Nahum's. Doch sei man vorsichtig bei solchen Vergleichen. Nahum war kein Christ und *wir* haben nichts von den Assyrern zu leiden gehabt. Ist seine Schrift an religiös-sittlichem Gehalt auch nicht so reich wie die seines älteren Zeitgenossen, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass sein Hauptthema: Assurs Demütigung und Bestrafung für sein, Gott und Menschen hohnsprechendes, Auftreten ein echt prophetischer Gedanke ist und eine Lehre für alle Völker und regierende Kreise enthält, die etwas andres als ein Instrument in des Herrn Hand sein wollen.

9) Es ist vor allem C. 3, 8—11 (der Hinweis auf No-Amon's Schicksal), was eine Handhabe zur Zeitbestimmung dieser Weissagung bieten kann. Als man von diesem Ereignis noch nichts wusste, wollten einige jene Verse als Glosse streichen, andere sie auf den Fall No-Amons (d. i. Thebe in Oberägypten) unter Cambyses beziehen. Nach den einen hatte dann Nahum denselben prophezeit (was aber nach dem Context unmöglich ist), nach den anderen war das ganze Orakel überhaupt ein *vaticinum post eventum*, wodurch dann auch die Lebendigkeit bei der Beschreibung von Ninive's Untergang zu erklären sei (vgl. Anm. 8). Doch seit dem Fund einer Inschrift Asur-Banipals wissen wir, was der assyrische König dem ägyptischen Thebe angethan hat. Über das Los von No-Amon lese man Schrader, *K. A. T.*[2], *S. 449 ff.* und Tiele, *Bab. Ass. Gesch. II, S. 356 ff.* 662 hat Asur-Banipal, der Nachfolger Asar-Haddon's, Thebe verwüstet.

Nahum schrieb demzufolge nach 662 und hat den Fall Ninive's (605) noch vor sich. In dem dazwischenliegenden halben Jahrhundert ist nun Ninive dreimal belagert worden: 1) ± 640 durch Phraortes, 2) ± 623 durch Cyaxares und 3) 608—605 durch die verbündeten Meder und Babylonier, welche Belagerung mit der Eroberung endigte. Eines von diesen drei Ereignissen wird wohl den Anlass zum Prophetenworte gegeben haben; denn ohne Anlass treten die Propheten nicht auf: sie erklären die Zeichen der Zeit, sie verkünden was Jahve thun will (Am. 3, 3—8). Nun kommt die dritte Belagerung (608—605) nicht in Betracht, weil Juda damals nichts mehr von Assur zu leiden hatte, und unter Necho von Ägypten stand. Die erste Belagerung sodann, zu der Ewald (*Proph. d. A. B.*², *II, 3f.*) unser Orakel in Beziehung setzen wollte, brachte nach den Eindruck wenigstens, den uns Herodot *(I, 102 sqq.)* von ihr gibt, keine ernstliche Gefahr für Ninive. Wirklich in Frage hingegen kommt hier die Belagerung des kriegerischen Cyaxares und zwar wahrscheinlich nach dem Tode Asurbanipals (626), welch letzterer nach den Berichten der assyrischen Monumente ein viel kraftvollerer Fürst war, als man auf Grund der griechischen Darstellungen gewöhnlich annahm. So kommt Kuenen, *o. c., § 75, 8ff.* dazu, die Weissagung in's Jahr 624 zu setzen. Cornill, *Einl.*², *S. 188* schliesst sich ihm an.

Wir gehen lieber noch etwas weiter abwärts und zwar bis in die Zeit nach Josia's Reform. Dann lässt sich besser erklären, warum diese Schrift einen ganz andern Geist atmet als die Zephanja's, der vor der grossen Reform aufgetreten war. Nahum hat also wahrscheinlich geweissagt, als Cyaxares die Belagerung aufgehoben hatte. Der Prophet konnte nicht glauben, dass es dabei für Ninive sein Bewenden haben werde. Die Stadt hatte Gottes Zorn verdient. Wir wissen, dass der Prophet richtig gesehen hat. Gegen unsre Zeitbestimmung kann man einwenden, dass Juda, nach dem Orakel zu schliessen, noch unter Assurs Joch seufzte, während doch Josia 621 bereits in Ephraim ganz so schaltete wie in eignem Gebiete (2. Reg. 23, 15—20). Allein Josia wagte in den assyrischen Provinzen nördlich seines Reiches vieles zu unternehmen, wahrscheinlich angespornt durch überspannte messianische Erwartungen, die ihn auch zu seinem Zug gegen Necho verleiteten (2. Reg. 23, 29) und gestärkt durch das

Bewusstsein, Geistesverwandte im Norden zu haben. Auch verbietet uns nichts anzunehmen, dass der Niedergang des assyrischen Reiches auch in Palästina gefühlt wurde, und darin Nahum ein Anzeichen sah, dass es bei einer erneuten Belagerung Ninive's mit Assur's Grösse für immer vorbei sei. Wenn auch das Joch des Zwingherrn damals in Wirklichkeit nicht mehr so schwer drückte, so konnte doch die Erinnerung an Assur's Gewaltthaten, welche durch die Lectüre der Schriften Jesaja's und durch die Kriegszüge Asurbanipal's lebendig erhalten wurde (2, 1), eine so dichterische Natur wie Nahum recht gut noch so sprechen lassen, wie er sprach.

---

§ 13.

Jeremia und Habakuk.

Unter den Nebiim Acharonim nimmt das Buch *Jeremia* einen ganz merkwürdigen Platz ein. Während wir über die Lebensschicksale der übrigen kanonischen Propheten gar nicht oder nur ziemlich spärlich (und dann meistens durch die historischen Bücher des A. T.) unterrichtet sind, enthält das Buch der Weissagungen Jeremia's viele und wichtige Nachrichten über des Propheten Lebensgeschichte. Über den historischen Wert dieser Mitteilungen gehen jedoch die Meinungen weit auseinander.

Zur richtigen Bestimmung dieses Wertes ist ein genaues Eingehen auf die Entstehungsgeschichte dieses Buches erforderlich. Dabei wird sich herausstellen, dass die Ansichten auf den beiden äussersten Flügeln, d. i. die Ansicht derer, die

dem Buche fast gar keine historische Bedeutung beilegen und andererseits derer, die in ihm die Zuverlässigkeit eines Tagebuches erwarten, unhaltbar sind [1]).

Noch eine andre Eigentümlichkeit hat das Buch *Jeremia*, die gerade oben genannter Untersuchung sehr zu statten kommt: es erzählt uns nämlich selbst etwas von seiner Entstehungsgeschichte in C. 36. Hieraus erfahren wir u. a., dass der Prophet im 4. Jahre Jojakim's eine prophetische Rolle zusammenstellte. Selbstverständlich kann diese Rolle nicht unser kanonisches Buch sein, schon allein um dessentwillen, weil der Prophet noch lange nachher geweissagt hat. Diese Sachlage macht es aber jedem Exegeten zur Pflicht, zu allererst nach der „Ur-Rolle“ zu suchen und zu fragen, welchen Platz sie in unserm vorliegenden Buch einnimmt [2]).

Nach einer kurzen Skizze des Lebens und Wirkens Jeremia's gehen wir 1° auf das oben gestellte Problem ein und suchen dabei zugleich die übrigen Orakel an Juda chronologisch zu ordnen: Dann bleiben 2° noch die biographischen Stücke und die Orakel gegen Heiden zur Behandlung übrig; und nun können wir 3° die Geschichte des Buches darstellen, nachdem wir eine Besprechung des Unterschiedes zwischen dem masorethischen und griechischen Text der LXX vorausgeschickt haben.

1° Noch in ziemlich jugendlichem Alter (1, 6) wurde der Prophet im 13. Jahre des Königs Josia (627) berufen. Unter diesem Fürsten, unter dessen Sohn Joahas, der nur drei Monate herrschte, unter Jojakim (607—597) und während der kurzen Regierung Jojachin's (3 Monate des Jahres 597) dann auch nach dessen Wegführung nach Babel (597), unter Zedekia (596—586), ja selbst nach der Zerstörung Jerusalems hat er die Totenglocke über Juda geläutet, das Volk aber zugleich getröstet durch herrliche Ausblicke in die Zukunft, wenn Jahve's Strafgericht vollzogen sei [3]).

Zunächst suchen wir die Orakel, welche in der von Jeremia selbst in Jojakims 4. Jahre zusammengestellten Rolle gestanden haben konnten und verteilen sie in solche *a*) aus Josia's Zeit *b*) aus den 4 ersten Jahren Jojakim's. Sodann folgen *c*) die weiteren Regierungsjahre Jojakims *d*) die dreimonatliche Regierung Jojachins *e*) die Regierung Zedekias *f*) die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems [4]).

1) Nur über Jesaja Haggai und Sacharja sind wir einigermassen durch die historischen Bücher des A. T. unterrichtet. Auch von Jeremia würden wir nichts wissen, da die *Könige* über ihn ganz schweigen, wenn uns nicht unsere Prophetenschrift selbst diesen Mangel reichlich ersetzt hätte. Dieses Schweigen über einen Propheten wie Jeremia darf uns nicht allzusehr verwundern, da sein Auftreten rein negativer Art gewesen ist, ganz anders als das eines Jesaja.

Zweierlei Auffassungen unseres Buches scheinen uns, in so scharfem Gegensatze sie auch zu einander stehen, auf gleich oberflächlichem Studium des Buches zu beruhen. Die gewöhnliche Ansicht (von den Juden übernommen, vgl. meinen *Kanon des A. T., S. 42, 56*) ist, dass jeder Prophet seine eigne Zeit beschrieben habe; besonders eine Schrift wie die Jeremia's lasse dies noch sehr deutlich durchblicken. Bei einer solchen Betrachtungsweise erwartet man fast die Zuverlässigkeit eines Tagebuches, das Jeremia's Freund Baruch aufgezeichnet habe. In das andre Extrem verfiel z. B. A. Pierson, *Isr. Prof. S. 33 ff.*, der dies Buch auf gleiche Stufe mit Heiligenlegenden stellte; der Verfasser desselben ist für ihn jemand, der den Ereignissen unverkennbar sehr ferne stand aus der Zeit, da Jeremia bereits kanonisiert war, weshalb er ihn auch immer mit einer gewissen Ehrfurcht הַנָּבִיא nenne. Sub 3° werden wir erst in Stand sein, die verwickelte Entstehungsgeschichte dieser Schrift darzustellen. Doch hier sei bereits bemerkt, dass eine genaue Untersuchung etwas anders zu Tage gefördert hat, als man bei beiden Extremen, allein vom Eindruck geleitet, angenommen hat. Das Buch ist nicht von einer Hand geschrieben (oft springt die dritte Person ohne ersichtlichen Grund in die erste über) und nicht alle Berichte haben den gleichen historischen Wert. Aber es wird sich uns zeigen, dass

viel wertvolles geschichtliches Material darin verarbeitet ist und weitaus die meisten erzählenden Stücke (insofern man bedenkt, dass wir es hier mit einem semitischen d. i. sehr subjectiven Autor zu thun haben) uns den Ereignissen selbst ziemlich nahe bringen.

2) Für die Entstehungsgeschichte des Buches Jeremia geht man mit Recht von C. 36 aus. Im 4. Jahre Jojakims erhält der Prophet Befehl, alle seine Orakel, die vom 13. Jahre Josia's an, demnach während eines Zeitraums von 23 Jahren gesprochen sind, aufzuzeichnen, damit sie von neuem als Predigt dienten. Baruch ben Nerija schreibt nieder, was ihm der Prophet dictiert. Im 9. Monat des folgenden Jahres liest Baruch, da Jeremia selbst „verhindert" ist, den Inhalt der Rolle an einem Fasttage im Tempel vor. Unter den Zuhörern ist Michaja, Enkel Safan's (2. Reg. 22, 3 ff.); dieser erzählt, was er gehört, vor den Grossen im Palast; sie erschrecken, beschliessen aber doch, es dem Könige zu melden, während sie Baruch und Jeremia einen Wink geben, sich zu verbergen. Jojakim verlangt das Buch zu sehen und lässt es sich durch Jehudi vorlesen. Mit kühler Vornehmheit nimmt er Kenntnis davon. Jedesmal wenn 3 bis 4 Spalten vorgelesen sind, zerschnitt sie der König in Stücke und warf sie in das Feuer, so dass die ganze Handschrift vernichtet wurde. Er sandte dann Boten, um Jeremia und Baruch gefangen zu nehmen; „Jahve aber hielt sie verborgen". Nun empfängt der Prophet von neuem den Auftrag, seine Predigt aufzuschreiben; Baruch zeichnet wieder alle Worte, so wie sie ihm der Prophet vorsagt, auf — „ausserdem wurden dem noch viele Reden gleicher Art beigefügt" (Vs. 32).

Wie allerlei kleine Züge erweisen, haben wir in der Hauptsache hier die Erzählung eines Augenzeugen vor uns. Fragen wir nun: warum schrieb Jeremia seine Aussprüche auf? und: was und wie schrieb er auf? Ad. 1. Er schrieb seine Reden auf, weil er, auch noch im 9. Monat des folgenden Jahres, „verhindert" war persönlich Zeugnis abzulegen, vielleicht wegen seines Streites mit Pashur, dem Oberaufseher des Tempels (20, 1—6). Der Grund kann auch sein, dass in Jojakim's 4. Jahr das Auftreten Nebukadrezar's fällt; da hiemit eine neue Periode beginnt, ist es möglich, dass der Prophet, der selbst noch kein Licht von oben darüber erhalten hatte, sich auf die Wiederholung des früher gesprochenen beschränken wollte. Ad. 2.

Er schrieb auf, was er 23 Jahre lang gepredigt hatte; man fühlt, dass dies nicht buchstäblich gemeint sein kann, sondern dass wir es hier mit einer freien, den Zeitverhältnissen entsprechend modificierten Wiedergabe des Prophetenwortes zu thun haben, sodass es für eine neue Predigt gelten konnte. Wer daran noch zweifeln sollte, der lese den Schlussvers (36, 32), um sich zu überzeugen, dass Israels Propheten keine Buchstabenknechte waren und ihnen die Vorstellung von einer wörtlichen Inspiration fremd war.

Kein Wunder, dass man nach dieser „Urrolle“ in unserm Buche gesucht hat. Ganz gewiss ist man dazu verpflichtet Doch mache man sich recht klar, was man bei diesem Suchen erwarten kann und darf. Es ist z. B. *a priori* durchaus nicht gewiss, dass sie unverändert in unser kanonisches Buch herübergenommen ist; dem Inhalt nach allerdings wohl; aber es wird sich uns ergeben, dass die Urrolle nur eine der Quellen gewesen ist, aus denen der Autor oder Redactor unseres Buches geschöpft hat.

3) Eine kurze Übersicht über Jeremias Leben kann bei unsrer Untersuchung durchaus nicht entbehrt werden. Für ein eingehenderes Studium verweisen wir auf Cheyne, *Jeremiah, his life and times, London 1888*; K. Marti, *Der Prophet Jeremia von Anatot, Basel 1889;* Valeton Jr., *Viertal voorlezingen etc., Utrecht 1886, S. 55—114.* Von keinem kanonischen Propheten ist uns soviel bekannt, wie von Jeremia, den wir in gewisser Hinsicht den reinsten und höchsten Exponenten des Prophetismus nennen können, den reinsten, wegen seiner vollen Hingabe, darum ein Typus des Erfüllers aller Weissagung, den höchsten, wegen seiner geistlichen Einsicht in das Wesen des Neuen Bundes (Jer. 31, 31 ff.).

Jeremia war der Sohn eines Priesters Hilkia — wahrscheinlich nicht derselbe, der das Deuteronomium im Tempel fand — aus Anathōth in Benjamin bei Jerusalem. Dort hatte er seinen ständigen Wohnsitz (11, 21—23); er blieb unverheiratet, um sich besser seinem Berufe widmen zu können (16, 1—2); oft weilte er in Jerusalem und trat dann meistens im Tempel auf. Als er 627 zum Prophetenamt berufen wurde, war er noch jung; für das 5 Jahre später aufgefundene Gesetzbuch wird er wohl einige Sympathie gehabt haben. Vielleicht dürfen wir aus C. 11, 6 entnehmen, dass er das deuteronomische Gesetz vorlas

(קרא), als er in den Städten Juda's umherzog und „die Worte dieses Bundes" predigte. Aber aus C. 2—5 geht hervor, dass er nicht viel davon erwartete.

In Josia's Tagen war es nicht schwer ein Prophet Jahve's, wohl aber ein *wahrer* Prophet zu sein. Ihn, der von Natur ein weiches Gemüt besass, hat Gott zu einem Helden des Glaubens gemacht, zu einem lebendigen Beweis dessen, was Gottes Gnade vermag: „Gegossen aus Erz, zerrinnend in Thränen" so hat man ihn mit Recht charakterisiert.

Im Jahr 609 fiel Josia bei Megiddo, als er gegen Necho II. ausgezogen war. Sein Sohn Joahas, durch das Volk zum König gemacht, wurde schon nach drei Monaten durch Pharao abgesetzt und Josia's ältester Sohn Jojakim zum König erhoben (607—597). Dieser duldete, ja begünstigte die Abgötterei (2. Reg. 23, 37; Jer. 7, 9. 17). Jeremia trat dem scharf entgegen, sodass sein Leben in Gefahr kam (C. 20; C. 26; C. 36). — 605 wurde Necho bei Karkemisch am Euphrat durch Nebukadrezar geschlagen, Jojakim musste sich dem Könige von Babel unterwerfen, ± 602; drei Jahre lang zahlte er Tribut, dann empörte er sich (2. Reg. 24, 1. 2). Nebukadrezar zog heran; doch inzwischen war Jojakim gestorben; sein Sohn Jojachin (Jechonja, Chonja) wurde nun mit vielen Vornehmen in's Exil geschleppt 597 (2. Reg. 24, 8—16). Unter dem Namen Zedekia wurde sein Oheim Mattanja auf den Thron erhoben. In jenen Tagen hat Jeremia unablässig zur Unterwerfung unter die Chaldäer geraten, da sie Jahve's Strafgericht vollzögen. Falscher Patriotismus bekämpfte ihn. Als in Ägypten Hophra seinem Vater Psammetich II. auf dem Throne gefolgt war, wagte es Zedekia, auf Pharao gestützt, abzufallen, 588 (2. Reg. 24, 20; 25, 1). Ein grosses chaldäisches Heer rückt jetzt heran und schliesst Jerusalem ein, muss aber die Belagerung aufheben (Jer. 34, 21; 37, 5), um den Ägyptern, die endlich zum Entsatz herbeizogen, entgegenzutreten. Nachdem das ägyptische Heer geschlagen war, wurde die Belagerung wieder aufgenommen (Jer. 34, 22; 38, 1 ff.). Jeremia predigt auch jetzt noch immer Unterwerfung und wird darum gefangen gesetzt (37, 12 ff.). Erst bei der Eroberung der Hauptstadt erhielt er wieder seine Freiheit. — Nach dem Fall Jerusalems entschied er sich dafür, unter dem Landvogt

Gedalja zu bleiben (40, 1 ff.). Als nach dessen Ermordung*) (40, 7—41, 2; 2. Reg. 25, 22—25) viele beschlossen nach Ägypten zu flüchten, war Jeremia dagegen, ging aber doch mit (42, 1—43, 7; 2. Reg. 25, 26) und setzte sein Prophetenamt fort. Nach der Legende wurde er da gesteinigt. Cornill (*Einl., S. 159*) glaubt, dass dies ursprünglich im Buch gestanden habe, aber später durch das historische Schlusscapitel (C. 52), einem Auszug aus dem Buch der Könige, ersetzt sei.

Dies ein trockner Abriss der Lebensgeschichte des Mannes, der während seines ganzen Lebens als eine feste Burg und eine eiserne Säule und eine eherne Mauer (1, 18) den Fürsten und Priestern, ja dem ganzen Volke gegenübergestanden ist und Jahves gerechtes Gericht ankündigte, ohne zu wanken und zu weichen, während ihm selbst das Herz darunter brechen wollte; Feind des Vaterlands gescholten, während er doch sein Volk so von Herzen lieb hatte; der Missachtung alles dessen, was Jahve heilig ist, angeklagt, während vielmehr sein Herz von Eifer für Gottes Ehre entbrannt war. Gericht und wieder Gericht musste er verkünden; erst als es gekommen war, konnte er eine Weile aufatmen und durfte Worte des Trostes und der Hoffnung für die Zukunft sprechen. So fand er in seinem Leben nur Widerstand und Hass, doch später wurde er gefeiert als der Prophet *κατ᾽ ἐξοχήν* (2. Chr. 36, 21 ff.; Esr. 1, 1; Dan. 9, 2; Jes. Sir. 49, 7; Mrc. 2, 4; 15, 12 f.; Mtth. 16, 14).

4) Unsre nächste Aufgabe muss es sonach sein, nach den Stücken zu suchen, welche zur „Urrolle" gehörten. Da fällt uns sofort auf, dass von einer chronologischen Anordnung, wie wir sie doch noch einigermassen bei Jesaja antreffen, hier überhaupt keine Spur zu entdecken ist. Wir begegnen zwar verschiedenen Überschriften an der Spitze einer Gruppe von Orakeln oder einer einzelnen Weissagung, aber nur selten chronologischen Angaben. Wie wenig man bei der Anordnung an die zeitliche Aufeinanderfolge der Capitel gedacht hat, erhellt z. B. daraus, dass C. 24, 1 Zedekia nennt, C. 28 von Zedekia's 4. Jahr die Rede ist, während in C. 35, 1 von Jojakim gesprochen und

*) Oort (*Jeremia etc., Leiden 1866, S. 160 f.*) vermutet, dass damals eine dritte Deportation stattgefunden habe. Dann würde Jer. 52, 30 erklärt sein, welche Stelle von einer solchen in Nebukadrezar's 23. Jahre (= 5 Jahre nach 586) berichtet.

C. 36 das bekannte Ereignis aus Jojakim's 4. Jahre behandelt wird. Um die aus der Urrolle herübergenommenen Stücke zu finden, müssen wir demnach das ganze Buch durchsuchen. Dabei stossen wir auf eine grosse Schwierigkeit: da Jeremia erst nach 23 Jahren seine Orakel aufgezeichnet hat, ist der historische Hintergrund oft verwischt und verändert. Was wir den 23 ersten Jahren glauben zuschreiben zu müssen, teilen wir ein in Worte *a*) aus der Zeit Josia's, *b*) aus Jojakim's vier ersten Regierungsjahren. Darauf besprechen wir die andern Orakel in chronologischer Ordnung.

a) *Weissagungen aus der Zeit Josias.* C. 1, 4—19 über Jeremia's Berufung, ein schöner Dialog zwischen Jahve und seinem Propheten. Wie weit hier die spätere Erfahrung auf die Aufzeichnung eingewirkt hat, lässt sich nicht mehr genau feststellen.

C. 2—6 gehören zusammen nach Ausscheidung von C. 3, 6—18, das wahrscheinlich später ist als 597 und durch den Redactor fälschlich „in die Tage Josia's“ (Vs. 6) gesetzt ist. Mit „dem Feind aus dem Norden“ in C. 2—6 meinte Jeremia ursprünglich die Skythen, allein als er diese Orakel aufschrieb und zu einer „neuen Predigt“ bestimmte, dachte er wohl an die Chaldäer. Die Skythen haben wahrscheinlich Juda und Jerusalem nicht heimgesucht.

C. 11, 1—12, 6 enthält eine deutliche Anspielung auf den Bund unter Josia (2. Reg. 22 ff.). „Die Worte dieses Bundes“ werden darin als etwas bekanntes vorausgesetzt und viele deuteronomische Ausdrucksweisen lassen vermuten, dass Jeremia, das neue Gesetzbuch in der Hand, die Städte Juda's durchreiste (11, 6). In diesem Abschnitt verrät C. 11, 9—12, 6 das vom Rückfall zum Götzendienst redet, die spätere Aufzeichnung.

C. 17, 19—27 über die Sabbathheiligung; diese Worte können wohl mit Josia's Reform in Zusammenhang gebracht werden. Wollte man sie wegen ihres Inhaltes lieber für eine nachexilische Interpolation halten (vgl. Neh. 13, 15 f.), so muss man die echt jeremianischen Wendungen für bewusste Nachahmung erklären. — Alle diese Stücke lassen uns für den Anfang wenigstens eine ziemlich grosse Sympathie für Josia's Reform erkennen.

b) *Weissagungen aus den vier ersten Jahren Jojakims.* Mit diesem Fürsten trat wieder eine Reaction auf religiösem Gebiet

ein. Es sei an die Ermordung Uria's ben Schemaja, des Gesinnungsgenossen Jeremia's (C. 26, 20—24) erinnert. Auch der Prophet selbst war in Gefahr (C. 26; 36, 5. 19. 26). (Der kurzen Regierungszeit Joahas' ist mit Sicherheit kein einziges Orakel zuzuweisen.)

C. 7—10, eine Rede voll harter Vorwürfe über Abgötterei und Sittenlosigkeit und über falsches Vertrauen auf Jerusalems Unantastbarkeit; das Volk soll durch einen Feind aus dem Norden in die Verbannung geführt werden. Von manchen wird diese Rede noch in Josia's Zeit verlegt, allein sie passt besser unter Jojakim. Sehr gross ist die Übereinstimmung mit C. 26, das sich als eine andre Redaction desselben Orakels zu erkennen gibt und die Überschrift trägt „im Anfang der Regierung Jojakims" (Vs. 1). In den genannten Capiteln (7—10) ist 10, 1—16 offenbar jünger; die LXX hat diese Perikope auch in kürzerer Form; Israel wird darin als mitten unter Heiden lebend vorgestellt; dabei ist Diction und Sprachgebrauch nicht jeremianisch. Ebenso erregt C. 9, 22 ff. wegen des schlechten Zusammenhangs den Verdacht späterer Einschiebung.

Noch andere Capitel (z. B. 14; 15; 18) können inhaltlich der Periode vor Jojakim's 4. Jahr angehört haben; indessen ist es nicht wahrscheinlich; die ursprüngliche Rolle wird wohl, da sie zum Vorlesen bestimmt war, nicht allzu gross gewesen sein. Driver, *Intr.*[2], *p. 255* rechnet u. E. viel zu viel dazu; von den Capiteln, die er derselben zuweist, kann man höchstens sagen, dass sie sich auf diese erste Periode beziehen, aber schriftlich fixiert sind sie erst später. Das ist allerdings noch zu beachten, dass in dieser älteren Ausgabe der Weissagungen Jeremia's auch Orakel gegen die Heiden gestanden haben; darüber sub 2°.

c) Orakel aus den übrigen Regierungsjahren Jojakim's. Was wir bis jetzt aufgezählt haben, dürfen wir der Hauptsache nach als zuverlässige Aufzeichnungen von der Hand Baruchs ansehen. Was wir aus der folgenden Periode anführen werden, ist, wie sich später ergeben wird, nicht von ihm allein niedergeschrieben.

C. 45, an Baruch gerichtet, hängt enge mit der Ausführung seiner schwierigen und gefährlichen Aufgabe in Jojakim's 4. und 5. Jahre zusammen.

C. 18—20, das Zerbrechen des irdnen Kruges, gegen das Thal Hinnom, und die Gefangennehmung des Propheten durch Pashur. Es könnte auch unter Zedekia geschrieben sein: allein damals war Zephanja Oberaufseher des Tempels, und dann würde sich wohl eine Anspielung auf die frühere Wegführung unter Jojachin finden.

C. 14 und 15, Fürbitte für das Volk, das in Not ist und von seinen Propheten betrogen wird.

C. 16, 1—17, 18 macht stark den Eindruck einer Zusammenstoppelung von Fragmenten; doch geht C. 17, 11, wohl auf Jojakim; Vs. 5—10 auf seinen geplanten Abfall von Nebukadrezar.

C. 12, 7—17 bezieht sich auf das 2. Reg. 24, 1 ff. erzählte und bedroht die Völker, die nach Jojakim's Abfall von Nebukadrezar Juda geplündert haben, mit Strafe.

C. 35, die Treue der Rechabiten. Diese waren beim Herannahen der Chaldäer nach Jerusalem gezogen. Es kann dies beim ersten Einfall gewesen sein, als Jojakim Vasall wurde (2. Reg. 24, 1 a) oder später am Ende seiner Regierung; das letztere ist das wahrscheinlichste.

d) Weissagungen aus der dreimonatlichen Regierungszeit Jojachin's. C. 13 schildert in einer fingierten Erzählung Juda's Hochmut. Jeremia trägt eine Zeit lang einen Gürtel, verbirgt ihn in einer Felsenspalte am Euphrat und findet ihn in verdorbenem Zustande wieder. Dies ist wegen Vs. 18 nicht lange vor Jojachims Wegführung gesprochen.

e) Orakel aus Zedekia's Regierungszeit. Der Deutlichkeithalber verteilen wir sie am besten in solche die 1) vor der Belagerung 2) während des Belagerung Jerusalems gesprochen wurden.

1° *Vor der Belagerung.* C. 24, aus den Tagen kurz nach der Wegführung von 597. Die Exulanten sollen zwar zurückkehren, aber der König und das Volk in Jerusalem von Jahve vernichtet und zerstreut werden.

C. 27. Jeremia widersetzt sich dem geplanten Bündnis mit Edom, Moab, Ammon und Phönicien, das durch Priester und Propheten befürwortet wurde. Kein Wunder, dass das Volk gegen den Prophet feindselig gestimmt wurde.

C. 28, gegen das Auftreten des Propheten Hananja aus Gibeon, im 4. Jahre Zedekia's.

C. 29, 1—23, ein Brief unsres Propheten an die Gefangenen in Babel; Vs. 24—32 ist eine Nachschrift. Hier sei bereits bemerkt, dass in der LXX der Text von C. 27—29 besonders stark abweicht. Der griechische Text ist meist besser; doch auch der gereinigte Text scheint von einem jüngeren, aber wohl unterrichteten Berichterstatter herzurühren.

C. 21, 11—23, 40. Zunächst C. 21, 11—23, 8 gegen die Hirten des Volkes und gegen die Könige Schallum (= Joahas) Jojakim und Jojachin. Diese Worte sind eigentlich früher so gesprochen, aber als summarischer Bericht von Jeremia's Verhältnis zum davidischen Haus erst unter Zedekia aufgeschrieben. Dann kommt C. 23, 9—40, gegen die falschen Propheten, die geistlichen Führer des Volkes.

2° *Während der Belagerung.* Am 10. Tag des 10. Monats von Zedekia's 9. Jahre begann die Belagerung Jerusalems durch ein grosses chaldäisches Heer (2. Reg. 25, 1; Jer. 39, 1; 52, 4). In diesen wichtigen und bangen Tagen war des Propheten Mund nicht stumm; mit seinem Wort begleitete er alle jene Jammerscenen.

C. 21, 1—10, Antwort auf Zedekia's Frage nach dem Ausgang der Belagerung.

Dazu gehört C. 34, 1—7 über das Los, das Zedekia's wartete, und Vs. 8—10 der Beschluss der Einwohner Jerusalem's, hebräische Sklaven und Sklavinnen frei zu lassen (Ex. 21, 1—6, Dtn. 15, 12—18).

Als die Ägypter zum Entsatz heranrückten, mussten die Chaldäer für eine Zeit lang die Belagerung abbrechen (34, 21 f.; 37, 5). Aber nun zwingen die Bürger der Stadt die freigelassenen Sklaven wieder zum Sklavendienst. Hiergegen die ernste Strafrede C. 34, 11—22, in der die Rückkehr der Chaldäer in Aussicht gestellt wird. Den nämlichen Inhalt hatte auch des Propheten Antwort an die Gesandten des Königs C. 37, 1—10. In C. 21, 9 hatte er bereits gesagt, dass wer gerettet werden wollte, zu den Chaldäern übergehen müsse; jetzt (vor Ablauf des 10. Regierungsjahres Zedekia's, während der zeitweiligen Aufhebung der Belagerung) wird Jeremia im Hause Jonathan's, des Schreibers, gefangen gesetzt C. 32, 1 ff.; 37, 11—15. Zedekia fragt nochmals; Jeremia bleibt sich gleich, wurde aber auf seine Bitte in „den Wachthof“ gebracht 37, 16—21. Hier genoss er

ein gewisses Mass von Freiheit und wiederholte seine früheren Weissagungen, C. 38, 1—3. Die Fürsten bitten den König um Erlaubnis ihn zu töten und werfen ihn zu diesem Zweck in eine Cisterne, C. 38, 4—6. Doch daraus wird er durch den Eunuchen Ebed-Melech befreit, Vs. 7—13, dem dafür Gottes Wohlgefallen verheissen wird (39, 15—18). Auf's neue in „den Wachthof" gebracht wird er von Zedekia noch einmal um sein Urteil über die Zukunft gebeten und gibt abermals dieselbe Antwort. Der schwache König bittet Jeremia, seine Unterredung vor den Höflingen geheim zu halten, was der Prophet auch verspricht, C. 38, 14—27. Jeremia blieb hier gefangen, bis 1½ Jahre nach dem Anfang der Belagerung am 9. Tage des 4. Monats in Zedekia's 11. Jahre die Stadt erobert wurde, C. 39, 2; 52, 6; 2. Reg. 25, 2. 3; Jer. 38, 28.

Die Erzählung vom Kauf des Ackers zu Anathoth, den der Prophet von seinem Blutsverwandten Hanameël übernimmt, (C. 32) gehört auch noch der Zeit der Belagerung an. Deshalb sprechen wir über C. 32 und 33 hier, obwohl dieses Stück (ein Teil der Gruppe C. 30—33) unverkennbar erst nach der Zerstörung Jerusalem's aufgezeichnet ist (32, 2 וְאָז und 33, 1 „während er noch im Wachthof in Haft gehalten wurde"). Der versiegelte Kaufbrief wird Baruch zur Bewahrung übergeben. Dieser Kauf fand statt zum Zeichen, dass die Verbannten zurückkehren sollten; die Beschreibung hat zugleich grossen archäologischen Wert. C. 33 wird die frohe Rückkehr beschrieben. Vs. 14—26 fehlt in der LXX und erweist sich durch Sprache und Inhalt als späterer Zusatz im hebräischen Text.

f) Jeremia's Zeugnis nach der Zerstörung Jerusalems. Wir sind über Jeremias Schicksale nach der grossen Katastrophe nicht genügend unterrichtet, siehe Cheyne, *Jer., p. 182 sq.* und Kuenen, *H. C. O.², II, § 55, 1 ff.* Es scheint, dass er zuerst in Ketten mit nach Rama geführt wurde, und hier Gedalja (sein Blutsverwandter) den Obersten der Leibwache, Nebusaradan, auf ihn aufmerksam machte. Er darf wählen und entscheidet sich dafür, in Judäa zu bleiben. Gedaljas Bemühungen, die zerstreuten Reste der Judäer zu sammeln, hatten anfangs Erfolg (C. 40, 7—12); aber sehr bald wurde er durch Ismaël ben Nethanja ermordet, vor dem ihn Johanan ben Kareah und andere Kriegsobersten gewarnt hatten. Ismael ermordete auch eine

Anzahl Ephraimiten, die eine Pilgerfahrt nach dem Tempelplatz unternommen hatten, und führte dann die übriggebliebenen Israeliten nach Ammon, dessen Fürst sein Mitverschworner war. Allein von Johanan ben Kareah eingeholt, musste er mit wenigen Getreuen flüchten. Johanan und seine Freunde wagen nun nicht zu bleiben und schlagen Jeremia vor, nach Ägypten auszuwandern mit dem Versprechen, sich nach des Herrn Wort zu richten (C. 42, 1—6). Nach 10tägiger Bedenkzeit gebot ihnen Jeremia in Juda zu bleiben und weissagt allerlei Unglück in Ägypten. Doch nun erklären sie: das ist Jahves Wort nicht, und nehmen den Propheten mit nach Ägypten. In Tachpanhes (Daphne) lassen sie sich nieder (C. 43, 1—7). Auch hier predigt Jeremia. Ägypten soll durch Nebukadrezar erobert werden, der dann auch hier die Juden züchtigen werde (C. 43, 8—13); er verkündete auch im Hinblick auf den in Ägypten noch fortdauernden Götzendienst schwere Heimsuchungen (C. 44, 1—14); doch sie erklären „der Königin des Himmels weiter dienen zu wollen“ (Vs. 15—19). Nur sehr wenige sollten zurückkehren (Vs. 20—28) und der Fall Hophra's werde das Zeichen sein (Vs. 29 f.). — Vielleicht ist der Prophet kurz darauf gesteinigt worden oder eines natürlichen Todes gestorben. Nach C. 52 erlebte er die Begnadigung Jojachins, 561 und selbst dessen Tod (C. 52, 31—34). Aber dies Capitel ist weder von Jeremia noch von Baruch. Am Schlusse von C. 51 lesen wir: „bis hierher die Worte Jeremia's“ (Vs. 64). C. 52 ist 2. Reg. 24, 18—25, 21. 27—30 entlehnt und bietet einen besseren Text dieses Stückes. 2. Reg. 25, 22—26 ist ausgelassen, weil Gedalja's Ermordung bereits erzählt war; Jer. 52, 28—30 (die Zahl der Weggeführten) ist ursprünglich ein Randglosse und fehlt darum auch in der LXX.

In dieser Periode hat der Prophet auch wahrscheinlich C. 30—33 aufzeichnen lassen. Über C. 32 und 33 sprachen wir bereits. C. 30 und 31 haben zwar manche noch zur „Urrolle“ rechnen wollen, aber die Überschrift (C. 30, 1—4) weist auf selbständiges Bestehen. Es ist die herrliche Weissagung von der Wiederherstellung der davidischen Dynastie und der Erneuerung des Bundes. Die Echtheit dieser Capitel ist oft beanstandet worden (Vatke, Stade); Movers schrieb sie dem Deuterojesaja zu. Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 54, n. 25* hält

sie zwar für echt jeremianisch, glaubt aber, sie seien, da man sie im Exil viel gelesen habe, fortwährend durch Zusätze erweitert worden. Neben der Urrolle würde sonach auch C. 30—33 als selbständige Rolle zu dem Material gehört haben, aus dem der Verfasser unseres Buches Jeremia sein Werk zusammenstellte. In neuester Zeit hat Smend die Echtheit dieser Capitel bestritten (*A. T.liche Religionsgesch., Freiburg 1893, S. 237*); siehe dagegen Giesebrecht, *Das Buch Jer., Göttingen 1894, S. 265.*

2°. Um die Entstehungsgeschichte des Buches *Jeremia* kennen zu lernen, muss man vor allem dem Verhältnis der biographischen Abschnitte (namentlich C. 18—20; 26; 27—29; 34—36; 37; 39—44) zu den prophetischen Reden seine Aufmerksamkeit schenken. Dass beide von derselben Hand (und zwar von Baruch) sein sollten, ist unwahrscheinlich, nicht nur wegen der Verschiedenheit des Ausdrucks, sondern auch deswegen, weil einige Dunkelheiten und Ungenauigkeiten in den Erzählungen die Augenzeugenschaft ausschliessen. Wahrscheinlich hat ein etwas später lebender Schriftsteller „ein Leben Jeremia's“ geschrieben und dafür als Quellen die Weissagungen der „Urrolle“ neben anderen von Baruch aufgezeichneten Prophetenworten benützt. Für die erzählenden Stücke war er in der Hauptsache offenbar gut unterrichtet, vielleicht auch durch mündliche Überlieferung [5]).

Die Reden gegen die Heiden bilden gewissermassen eine besondere Gruppe. Im masorethischen Text stehen sie jetzt am Schlusse (C. 46—51), es folgt nur noch der historische Nachtrag C. 52; in der LXX dagegen finden sich dieselben zwischen 25, 13 und 25, 15 (= LXX C. 32, 1), was mit der ursprünglichen Anordnung mehr in Einklang steht. Dagegen ist die Reihenfolge, in welcher die einzelnen Nationen im hebräischen Text aufgeführt werden, die ursprünglichere und entspricht beinah vollkommen der in C. 25, 15—26. Die

Unechtheit dieser Weissagungen ist zuletzt von Schwally mit Nachdruck behauptet, aber noch nicht bewiesen worden; viele Interpolationen müssen allerdings angenommen werden. C. 50 und 51, ausführliche und weitschweifige Orakel gegen Babel, können Jeremia nicht zugesprochen werden. Budde glaubt, sie seien aus der C. 51, 59—64a erwähnten Erzählung herausgesponnen und zwar von einem Schriftgelehrten in Jerusalem ca. 400 vor Chr. verfertigt worden.

Die echten Aussprüche gegen die Völker können, das Orakel gegen Elam (C. 49, 34—39) ausgenommen, das (wenn echt) in den Anfang der Regierung Zedekia's gesetzt werden muss, bereits in der Urrolle gestanden haben [6]).

5) Schon das eine und andre Mal kamen beim Suchen nach Weissagungen aus der Zeit nach Jojakim's 4. Regierungsjahre unwillkürlich biographische Stücke zur Sprache. Konnten wir, solange wir uns mit der Frage nach den Bestandteilen der ältesten Rolle beschäftigten, ziemlich viel prophetische Reden finden, so lassen sich für die Zeit nach Jojakim's 4. Jahre nur kurze Prophetenworte, die man aus den verschiedenen Erzählungen zusammenlesen muss, entdecken.

Die erzählenden Abschnitte sind, besonders C. 18—20, das Zerbrechen des Kruges, aus den späteren Jahren Jojakim's; C. 26 mit der Parallele C. 7 (siehe weiter unten) aus dem Anfang der Regierung Jojakim's; C. 27—29 aus dem Anfang der Regierung Zedekia's, gegen das Bündnis mit Edom u. s. w., Hananja; C. 34—36 aus dem Ende von Jojakim's und dem Anfang von Zedekia's Regierung, darunter C. 35 über die Rechabiten; C. 37 ff. aus der Zeit während der Belagerung; C. 39—44 noch später.

Man ist gewöhnlich der Ansicht, dass dies alles durch Baruch, der Jeremia nach Ägypten begleitete (C. 43, 3. 6), aufgezeichnet sei. Doch es ist wenig wahrscheinlich, dass Baruch dies that, da die Erzählungen offenbar nicht von derselben Hand sind, welche die längeren Reden niederschrieb; und eben dies letztere war Baruchs Werk (Cornill, *Einl., S. 158 ff.*, Kuenen, *H. C. O.*[2]*, II, § 55, 9*). Es besteht eine kleine Verschiedenheit

in der Sprache: Jeremia wird hier immer הנביא genannt, während diese Bezeichnung bei den Reden nur in den Überschriften sich findet. Sehr stark springt der Unterschied durch eine Vergleichung von C. 26, 1—6 mit C. 7 in die Augen. C. 7 ist nicht datiert, doch haben wir zweifellos dieselbe Situation wie in C. 26, 1—6: bei einer Festversammlung weissagt der Prophet im Tempel den Untergang des Heiligtums mit dem Hinweis auf das Schicksal des Tempels in Silo. Nun ist es undenkbar, dass derselbe Verfasser erst die Rede vollständig und dann in einem ganz andern Zusammenhang noch einmal im Auszug bringen sollte. Möglich wäre noch die Annahme, Baruch habe sowohl eine Orakelsammlung als auch ein Leben Jeremia's geschrieben, worin die Prophetieen nur im Auszug als Illustrationen aufgenommen waren; darum habe C. 7 in C. 26, 1—6 wiederholt werden müssen, als die Folgen dieser Rede für den Propheten behandelt werden sollten.

Allein Baruch war unleugbar ein guter und zuverlässiger Secretär des Propheten, in den Erzählungen dagegen finden sich Unklarheiten und Ungenauigkeiten, die man einem solchen Augenzeugen nicht zutrauen kann. Der Verfasser dieser Abschnitte wird wohl ein genau unterrichteter Mann gewesen sein, der etwas später lebte. C. 40, 7—41, 18 (der Mord Gedalja's) muss in Einzelheiten richtig sein, auch C. 42, 1—6 und 43, 1—7 (über den Aufbruch nach Ägypten) ist aus dem Leben gegriffen, besonders 44, 15 ff., das die Denkweise der Zeitgenossen des Propheten ausgezeichnet wiedergiebt. Aber die Antwort des Propheten Jer. 42, 7—22 ist wohl nicht richtig; auch 44, 1—14. 20—30 ist nicht ursprünglich und frisch. Und dergleichen findet sich mehr.

Am Schlusse unseres Paragraphen sprechen wir noch einmal über das Verhältnis dieses Erzählers zum ganzen Buch Jeremia; hier sei vorläufig bemerkt, dass er nicht identisch ist mit Baruch, der die prophetischen Orakel aufgezeichnet hat, dass er aber bei der Abfassung der Lebensbeschreibung, wobei er sich auf schriftliche und mündliche Überlieferungen stützte, die durch Baruch auf Rollen zusammengestellten Weissagungen benützt hat (C. 26, 1—6 und C. 7). In seiner *Einleitung S. 159* wiederholt Cornill seine Vermutung, die er in *Z. A. W. 1884, S. 105 ff.* äusserte, dass dieser Verfasser am Ende seines Werkes die

Steinigung Jeremia's berichtet habe, weil C. 44, 30 dessen Lebensgeschichte so unbefriedigend abbreche; später habe man diese Perikope um ihres für Israel peinlichen und schmachvollen Inhaltes willen gestrichen und C. 52 hinzugefügt, um einen einigermassen passenden Schluss zu haben.

6) Erst betrachten wir das Verhältnis von C. 25 zu 46—49, die zusammengehören. Die Stellung von C. 46—49 in der LXX ist wohl nicht die ursprünglichste, entspricht ihr aber mehr als die im masor. Text. Lässt uns doch der Inhalt von C. 25 diese Orakel gegen die Heiden an einer früheren Stelle als dem Ende des Buches erwarten. Ursprünglich folgte also der Inhalt von C. 46—49 zwar auf C. 25; aber der griechische Übersetzer hat sie mitten in C. 25 untergebracht, und zwar nach Vs. 13. Nun ist Vs. 11b—13 eine jüngere Interpolation (Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 56, 1 ff.*). Gab ihm Vs. 13 zu dieser Verschiebung Anlass, so muss dies erst ± 400 vor Chr. geschehen sein. Möglich ist, dass er damals schon in seiner Handschrift die Orakel gegen die Heiden am Ende der Gruppe vorfand (Kuenen, *§ 59, n. 11*) aber nicht wahrscheinlich. Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat es, dass sie damals noch hinter C. 25 (wenigstens in seiner kürzeren Form z. B. hinter Vs. 29) standen.

C. 25 stammt aus dem 4. Jahre Jojakim's; der Prophet verkündigt die Verwüstung Juda's und aller umliegenden Länder durch „alle Völkerschaften des Norden's“. Schon die LXX bietet eine kürzere Recension, allein was der hebräische und griechische Text gemeinsam haben, ist gleichfalls durch einen exilischen oder nachexilischen Leser erweitert. So ist 11b—13 oder 14a aus C. 29, 10 hinzugefügt, und Vs. 1—11a steht nicht auf gleicher Höhe mit Vs. 15—38, die sicher echt sind. In C. 25, 15—26 werden beinahe alle die Nationen genannt, die in C. 46—49 angeredet werden. Nebukadrezar ist der Vollstrecker des Gerichtes (46, 1 f. 13. 26; 49, 28. 30). Im ganzen sind es ursprünglich 7 Orakel, 3 grössere und 4 kleinere. Die 3 grösserensind: 1) *gegen Ägypten* (C. 46), Niederlage des ägyptischen Heeres durch Nebukadrezar, Beschämung für die Hoffahrt und Strafe für Missethaten; Ankündigung der Eroberung durch Nebukadrezar (Vs. 13—26). Vs. 27 und 28 (ungefähr gleich 30, 10 f.) sind eingeschoben. 2) *gegen die Philister* (C. 47), wobei in Vs. 4 Tyrus und Sidon eine nachträgliche Einschaltung

ist. Die Strafe wird ebenfalls durch den Feind aus dem Norden vollzogen. Man glaubte, dass es durch die Eroberung Gaza's erfüllt sei, daher die Überschrift (Vs. 1). 3) *gegen Moab* (C. 48); das Land soll verwüstet und das Volk in die Verbannung geführt werden. Es macht stark den Eindruck einer Blumenlese prophetischer Aussprüche (Jes. 15 f.; 24, 17 f.; Jer. 48, 29—38 a. Vs. 43 f.). Sind die gleichlautenden Stellen eingeschoben, so muss die Interpolation alt sein, da schon die LXX diese Verse ebenfalls hat. Der mas. Text hat überdies noch Vs. 40 aus C. 49, 22 und Vs. 45 aus Num. 21, 28 entlehnt.

Nun folgen die 4 kleineren Weissagungen 1) *gegen Ammon* (C. 49, 1—6). Eine gleiche Drohung wie gegen Moab. 2) *gegen Edom* (C. 49, 7—22) oft wörtlich mit Obadja's Weissagung übereinstimmend; nach Kuenen (*§ 56, 10*) sind beide Propheten von einem Orginal abhängig, doch hat Obadja im Allgemeinen die ursprünglichere Form bewahrt (Cornill, *Einl., S. 179 f., cf. § 19, Anm. 5*). 3) *gegen Damascus* (C. 49, 23—27), die Einwohner sollen im Kampfe getötet und die Stadt verbrannt werden. 4) *gegen die Kedarener* und andre Nomaden, die durch Nebukadrezar gestraft werden; Hazor soll verwüstet werden (C. 49, 28—33). Endlich kommt nach der Siebenzahl noch die Weissagung *gegen Elam* (C. 49, 34—39); die Einwohner sollen zerstreut werden. Wahrscheinlich wurde dieses Urteil durch die Perser vollstreckt, ist also keine Beschreibung dessen, was Nebukadrezar „an allen Königen Elam's thun soll" (C. 25, 25).

Die LXX hat diese 8 Orakel (oder 9, das gegen Babel mitgerechnet) folgendermassen geordnet: Elam, Ägypten, Babel, Philister, Edom, Ammon, Kedarener-Hazor, Damascus, Moab. Die hebräische Reihenfolge ist die ursprünglichere; sie entspricht am meisten C. 25, 19—26 und hat die zusammengehörigen Nationen nebeneinander; der hebräische Text kann keine Correctur sein, wohl aber der in LXX eine Correctur des hebr. Textes, weil der in der persischen Periode lebende Redactor Elam vermutlich vorangestellt hat.

Sind diese Reden echt? Nachdem die Echtheit erst durch Vatke, später durch Stade in Zweifel gezogen war, hat sie am entschiedensten Schwally (*Z. A. W. 1888, S. 177 ff. 191—216*) bestritten. Vorläufig hat Cornill (*Einl., S. 163 ff.*) die Gründe mitgeteilt, welche ihn an der Echtheit festhalten

lassen. Hinsichtlich C. 25 gibt er zu, dass es grösstenteils unecht ist; aber Vs. 15—29 nach dem verbesserten Text ist entschieden echt. „Der Zornesbecher Jahves“ ist in der älteren Litteratur völlig unbekannt, kommt aber nach Jeremia häufig vor (Ez. 23, 32; Thr. 4, 21; Jer. 51, 17 ff.; Hab. 2, 16; Ps. 75, 9); cf. Jer. 13, 12—14 aus Jojachin's Zeit, das damit nah verwandt ist. Ferner hat Jeremia das Bewusstsein gegen die Heiden gesandt zu sein (1, 5. 10; 36, 2; 18, 9 ff.; 27, 2 ff.); sein Gottesbegriff steht damit nicht in Widerspruch (C. 10, 5 ff.; 18, 4 ff.); auch kann Cornill nicht zugeben, dass diese Worte wegen ihrer vielfachen Entlehnungen nicht echt seien. C. 48 hat wohl viel aus Jes. 15 und 16 aufgenommen (Jes. 24 ist jünger) und 49, 7—22 ist mit Obadja von einem älteren Original abhängig; die kleineren Orakel erinnern an Am. 1 und 2. Aber der Ausspruch gegen Ägypten ist sehr kraftvoll und plastisch und hat gar keine Anklänge. Wie kommt das? Hier hat eben der Prophet einen zeitgeschichlichen Anlass, der den anderen Völkern gegenüber fehlt. Die anderen Orakel sind mehr litterarisch-rhetorische Produkte. wodurch auch die Nachahmung älterer Weissagungen zu erklären ist. Überdies darf man nicht ausser Acht lassen, dass auch sie voller Interpolationen sind. So ist C. 46, 27. 28 sicher ein Einschiebsel; ähnliches muss man auch sehr wahrscheinlich in C. 48 annehmen. Dr. L. H. K. Bleeker hat in seiner Dissertation *De Profetieën van Jer. tegen de Volkeren, Groningen 1894* das Problem gründlich untersucht und kommt dabei zu dem Resultat, dass diese Orakel echt seien, aber meist mit vielen Interpolationen durchsetzt. Nur mit dem gegen Elam macht er eine Ausnahme (S. 184—190), weil es in seinem Charakter stark abweicht und hier ein anderer historischer Hintergrund durchschimmert.

C. 50 und 51 wurden schon im Anfang dieses Jahrhunderts durch Eichhorn beanstandet, am schlagendsten aber ist ihre Unechtheit durch Budde, *Jahrb. deutsche Theol. XXIII, S. 428 ff.* nachgewiesen worden. Bei grosser Weitschweifigkeit verraten sie, noch weit mehr als C. 48, Armut an Inhalt und Gedanken. Es liegt hier eine Nachahmung von Ezechiel, Deuterojesaja und den unechten Stücken in Jeremia vor; auch sind sie von echt jeremianischen Stellen abhängig. „Dass aber ein

Autor selbst in derartiger Weise bei sich zu Gaste geht, ist undenkbar“ (Cornill, *Einl. S. 166*).

Movers und Hitzig wollten noch einen echten Kern retten. Darin haben sie richtig gesehen, dass in diesen Orakeln noch Interpolationen seien; z. B. 51, 44b—49a fehlt in den LXX. Aber seit Budde's Beweisführung muss im übrigen ihre Meinung aufgegeben werden. S. 529 hat überdies Budde eine sehr plausible Erklärung von der Entstehung dieser Capitel gegeben. Er geht von C. 51, 59—64a aus, das ein historisch zuverlässiger Bericht sein muss: eine Reise Zedekia's mit Seraja, dem Quartiermeister (שר־מנוחה) kann neben dem Bericht in C. 29, 3 keine Erdichtung sein. Jeremia gab Seraja ein Blatt mit, auf dem der zukünftige Untergang Babels geschrieben stand. Nachdem er es gelesen, solle er einen Stein daranbinden und es in den Euphrat werfen zum Zeichen, dass so auch Babel versinken solle. Vielleicht ist Vs. 60b und 62 ein Zusatz. Nun will C. 50 und 51 offenbar die im Strome versunkene Weissagung sein. Allein diese Capitel können nicht von Jeremia herrühren, denn wenn auch C. 27—29 nicht jede Aussicht auf Babels Fall und Israels Erlösung ausschliessen, so teilte doch Jeremia nie die Stimmung, die hier ausgedrückt ist. Seraja soll das Blatt ja ferner auch für sich allein lesen und in der Stadt Babel, nicht vor den Exulanten, davon zeugen. Überdies wird Babels Fall als unmittelbar drohend vorgestellt (50, 33); die Feinde sind im Anzug (C. 50 passim). Die Abhängigkeit von Ezechiel und Deuterojesaja u. s. f. weist auch auf jüngeren Ursprung. Deshalb müssen sie mit Budde und Kuenen (*§ 57, n. 11*) für das Werk eines jerusalemischen Schriftgelehrten gehalten werden, der sie ca. 400 abfasste als einen Versuch, die dunkle Frage hinsichtlich unerfüllter Prophezeiungen zu beantworten, welche im Buche *Jona* eine andre Lösung findet. Man könnte hiergegen anführen, dass doch Babel bereits 538 von Cyrus erobert wurde. Aber man darf eben nicht vergessen, dass dieser Fürst Babel mit seinen doppelten Mauern noch lange stehen liess, sodass es Darius Hystaspis 519 noch einmal erobern musste; damals wurden dann seine Mauern bis auf eine Höhe von 50 Ellen abgetragen. Xerxes gab Bel's Tempel den letzten Stoss. 312 wurde die Stadt durch Seleukus Nikanor erobert und nun ging das stolze Babel einem langsamen aber völligen Verfall entgegen und zwar

in dem Masse als das durch jenen gegründete Seleucia sich hob. Bei Strabo (geb. 60 v. Chr.) lesen wir, dass Babel eine Wüste geworden war.

3°. Die Geschichte des Buches Jeremia kann man nicht völlig verstehen, ehe man sich eine richtige Vorstellung vom Verhältnis des masorethischen Textes zu dem der LXX gebildet hat. Die bedeutend kürzere Recension der LXX ist offenbar nach einer dem Original näher stehenden Handschrift angefertigt, doch verdienen nicht alle Lesarten der griechischen Übersetzung den Vorzug vor unserm hebräischen Text; man bedenke, wie oft der Übersetzer, der offenbar seiner Aufgabe nicht gewachsen war, durch unsern allerdings etwas erweiterten Text controlliert werden kann. Man darf annehmen, dass die LXX den Text von ± 300, der hebräische eine noch jüngere Recension darbietet [7]).

Gehen wir nun zur Darstellung der Geschichte unseres Buches über, wie sie uns das letztere selbst an die Hand gibt. In der 2. Hälfte des Exils lebte in Babel oder Judäa ein Schriftsteller, der zu demselben Kreis von Gelehrten gehörte, welche die historischen Schriften sammelten und redigierten. Er schrieb ein Leben Jeremia's und benutzte dafür als Quelle die damals noch vorhandene „Urrolle“, andere durch Baruch aufgezeichnete Weissagungen sowie schriftliche und mündliche Überlieferungen über den Propheten. Von ihm sind die Überschriften über den einzelnen Orakeln, während er diejenigen über verschiedenen Gruppen aus seinen Quellen übernahm. Sein Werk kam hinsichtlich des Textes am meisten mit dem hebräischen Original des griechischen Übersetzers überein. Aber bereits in diese Handschrift waren Interpolationen eingedrungen; die jüngsten Einschiebungen haben jedoch allein im hebräischen Text ihre Stelle gefunden. Erst im 3. Jahrh.

vor Chr. kann das Buch Jeremia seine gegenwärtige Gestalt erhalten haben [8]).

Reinigt man auch Jeremia's Buch von allen späteren Zusätzen, so bleibt es doch, nach seinem litterarischen Wert beurteilt, eine eintönige Schrift. Es ist wenig Erhabenheit und Kraft in ihm zu verspüren, dieselben Bilder und Worte kehren oft wieder; dazu ist seine Sprache nicht ganz rein. Indessen wenngleich Jeremia in dieser Hinsicht nicht so hoch steht als die Propheten des 8. Jahrh., so gebührt ihm doch der Ruhm eines Dichters, der dem Drange seines Gefühles in Worten Ausdruck zu verleihen weiss. Die Kunstlosigkeit seines Stils setzt uns hier besser als bei jedem anderen A. T.-lichen Schriftsteller in Stand, dem Verfasser ins Herz hineinzuschauen [9]).

7) Die Abweichungen des masor. Textes vom griechischen sind bei *Jeremia* sehr bedeutend, viel bedeutender selbst als in den Büchern *Samuelis*. Das erste, was uns auffällt, ist die Wahrnehmung, dass der LXX-Text viel kürzer ist. Man hat ± 2700 Wörter, d. i. 1/8 des ganzen Buches weniger gezählt. Einige Weglassungen sind von keinem Gewicht z. B. הנביא oder נאם יהוה. Die wichtigsten sind C. 10, 6—8. 10; C. 11, 7. 8a; C. 29, 14 (teilweise) und Vs. 16—20; C. 33, 14—26; C. 39, 4—13; C. 52, 28—30. Ganz verkürzt sind C. 27 und 28, wozu man vergleiche Rob. Smith, *The O. T. in the Jew. Church*[2], *S. 103—107.* Weiter sehe man (ausser den *Einleitungen*) G. C. Workman, *The Text of Jeremiah, Edinburgh 1889.*

Vor zwei Extremen muss man sich hüten, das eine erklärt, die LXX biete den wahren Text, der hebräische sei voller Glossen und Interpolationen. Das andre sieht in der griechischen Übersetzung keine getreue Wiedergabe sondern ein verkürztes Resumé.

Man hat den Text der LXX verdächtigen wollen u. a. durch den Hinweis, dass der Übersetzer die Orakel gegen die Heiden an einer andren Stelle untergebracht und auch ihre Reihenfolge geändert habe. Doch kann er dies schon so in seiner Handschrift vorgefunden haben. Diese Umstellung (Elam an der Spitze) stammt aus der persischen Periode, während die

Nebiim doch gewiss erst nach 250 v. Chr. übersetzt sind. Ist Einfügung nach C. 25, 13 nicht richtig, so hat der hebr. Text doch auch nicht das ursprüngliche.

Weiter hat man gegen die LXX angeführt, dass manchmal ihre Lesart eine verkürzte sei (siehe Beispiele bei Kuenen (*H. C. O.*[2], *II, § 58, n. 9*). Doch ist dabei nicht zu übersehen, dass der kürzere Text der LXX wohl nicht immer, aber doch meistens der richtigere ist, man denke an Jer. 27! Und noch etwas. Jeremia wiederholt sich oft selbst, wohl 40 Mal ganze Sätze (Kuenen, *§ 58, n. 11*). Wäre nun die Bemerkung zutreffend, dass der griechische Übersetzer alle Wiederholungen nur so willkürlich wegliesse, so hätte er hier Gelegenheit gehabt; aber bei 40 Fällen thut er es bloss 7 Mal und selbst da ist es noch wahrscheinlich, dass die 7 längeren Lesarten im hebr. Text Einschiebungen sind (Kuenen, *§ 58, n. 12, 13*).

Im Allgemeinen kann man sagen, wo *quantitativer* Unterschied ist, verdient der kürzere Text, also die LXX, den Vorzug, hingegen bei *qualitativem* der hebräische. Am besten wird die Sachlage folgendermassen klargestellt: wir haben in beiden Lesarten nicht zwei Recensionen, vielmehr zwei Zeugen derselben Recension. Nennen wir mit Kuenen das Original der LXX G und den hebr. Text H, so bietet G eine ältere Textgestalt dar als H. Doch darf man sich, um die älteste Lesart reconstruieren, nicht mit einer Rückübersetzung der LXX in's Hebräische zufrieden geben, denn manchmal ist die griechische Lesart thatsächlich nur als Verkürzung des Originals zu erklären. Der Übersetzer des *Jeremia* war seiner Aufgabe nicht gewachsen, hie und da vokalisierte er unrichtig, übersetzte frei, veränderte bei den Zeitwörtern die verschiedenen Personen und Modi. Manchmal verfolgte er bei seinen Abweichungen eine bestimmte Absicht z. B. 25, 25 und 43, 13.

Doch im grossen und ganzen darf man behaupten: was H mehr hat als G ist Glosse, Interpolation oder Erklärung und wahrscheinlich sehr spät eingeschoben; allein es braucht darum nicht nach 250 geschehen sein (weil damals erst die griechische Übersetzung angefertigt sei), denn die benutzte Handschrift kann alt gewesen sein. Aber lange vor 250 werden solche Einschiebungen nicht in den Text aufgenommen sein, weil dann auch die Aufnahme in ein Manuscript bei den leitenden Kreisen

Ägypten's zu erwarten gewesen wäre. — Bei der Feststellung des Textes ist also jedesmalige Prüfung vor der Entscheidung nötig.

8) Über das oben im Texte stehende können wir uns nach all dem bisherigen kurz fassen. Dass die „Urrolle“ nicht unverändert herübergenommen wurde, erweisen Einfügungen in Stücke, die aus jener stammen, z. B. 3, 6—18 (wohl von Jeremia, aber späteren Datum's); C. 9, 22 f. 24 f.; C. 10, 1—16; C. 16, 19—17, 18; Vs. 19—27 die nicht an der richtigen Stelle stehen und teilweise unecht sind.

Die Überschriften bei den einzelnen Weissagungen rühren wohl von unserm Verfasser (oder Redactor) her, da sie in der Hauptsache immer die gleichen sind: „Das Wort, das an J. von seiten Jahves erging (und) also (lautete)“. In C. 46, 1 (vor der Gruppe 46—49 oder vielleicht 46—51) ebenso in C. 30, 1—4 (vor der Gruppe 30—33) und in C. 40, 1 können sie aus früheren Sammlungen übernommen sein. C. 1, 3 kann, buchstäblich aufgefasst, nur bedeuten: bis zu Jerusalems Fall, aber auch in weiterem Sinne gemeint sein; bis zum Beginn des Exil; dann soll es die Überschrift über das ganze Buch sein.

In der ersten Ausgabe fehlten die Stücke, welche sich deutlich als Interpolationen verraten, aber doch bereits in der LXX stehen, und ferner die Weissagung gegen Babel (C. 50 und 51) und das Schlusscapitel (C. 52). Alle diese Stücke müssen zwischen ± 536 und 400 v. Chr. hinzugekommen sein. Jetzt erst bilden sich die beiden Textgestalten G und H aus. Der reinste Text geriet in die Hände der griechischen Übersetzer, während der andere allmählich durch Erweiterung seine Gestalt erhielt; dies dauerte wohl ins 3. Jahrh. v. Chr.

Weil in *Jeremia* im Ganzen keine Chronologie zu finden ist, wird es zweckmässig sein, die Datierung der Capitel nach den Ergebnissen der kritischen Untersuchung folgen zu lassen.

C. 1, 1—3 Überschrift einer einzelnen Gruppe: bis zu dem Falle Jerusalems, oder des ganzen Buches.

C. 1, 4—19 Jeremia's Berufung, aus dem 13. Jahr Josia's.

C. 2—6 unter Josia, der Feind aus dem Norden = die Skythen. (In diesem Stück eine Interpolation:

C. 3, 6—18 nach 597 oder sogar 586)

C. 7—10 aus den ersten 4 Jahren Jojakim's. (Hierin eine Interpolation:

C. 9, 22 ff. und
C. 10, 1—16 in der LXX kürzer, unecht).
C. 11, 1—12, 6 unter Josia, Anspielung auf den geschlossenen Bund.
C. 12, 7—17 aus Jojakim's späteren Jahren (cf. 2. Reg. 24, 1 ff.).
C. 13 unter der dreimonatlichen Regierung Jojachin's.
C. 14 und 15 aus Jojakim's späteren Jahren, Fürbitte für das durch Propheten verführte Volk.
C. 16, 1—17, 18 wahrscheinlich auf Jojakim's Plan zum Abfall gehend. Eine Aneinanderreihung von Fragmenten.
C. 17, 19—27 über den Sabbath, exilisch; wenn echt, unter Josia.
C. 18—20 aus Jojakims späteren Jahren, Zerbrechen des Kruges im Thale Hinnom.
C. 21, 1—10 unter Zedekia, während der Belagerung Jerusalems.
C. 21, 11—23, 40 unter Zedekia, vor der Belagerung Jerusalems; summarischer Bericht über J.'s Verhältnis zu Davids Haus.
C. 24 kurz nach Jojakim's Wegführung.
C. 25 aus dem 4. Jahr Jojakims, Schlacht bei Karkemisch.
C. 26 Parallele zu C. 7; aus dem Anfang der Regierung Jojakim's.
C. 27 aus dem Anfang der Regierung Zedekia's, J. widersetzt sich dem Bund mit den Nachbarstaaten.
C. 28 aus Zedekia's 4. Jahr, Hananja.
C. 29, 1—23 unter Zedekia's Regierung, vor der Belagerung, Brief an die Exulanten.
C. 29, 24—32 Nachschrift hiezu.
C. 30—32 Weissagung vom neuen Bund und von der Rückkehr, Kauf des Ackers zu Anathōth, aufgeschrieben erst nach der Zerstörung Jerusalems, versetzt uns in die letzte Hälfte der Regierung Zedekia's.
C. 33 frohe Rückkehr, Vs. 14—26 fehlt in der LXX.
C. 34, 1—7. 8—10 während der Belagerung, über Zedekia's Los und den Beschluss, die Sklaven frei zu lassen.
C. 34, 11—22 Ankündigung der Rückkehr der Chaldäer.
C. 35 aus Jojakims späteren Jahren, über die Treue der Rechabiten.
C. 36 aus dem Anfang von Jojakim's Regierung, 4. Jahr.
C. 37 unter Zedekia's Regierung, J. im Wachthof u. s. f.

C. 38 und 39 Fortsetzung dieser Erzählung.
C. 40—44 Geschichte der Zerstörung Jerusalems.
C. 45 nach Jojakims 4. Jahr, an Baruch.
C. 46—49 gegen die Heiden; zur Urrolle gehörig.
C. 50 und 51 unecht, gegen Babel, Versuch, das wiederzugeben, wovon
C. 51, 59—64 a, das echt ist, gesprochen wird.
C. 52 unecht, entlehnt aus 2. Reg. 24, 18 f. Vielleicht an Stelle des Berichtes über des Propheten Steinigung getreten.

Will man eine bequeme Übersicht über die Art der Zusammensetzung des Buches Jeremia haben, so lese man Giesebrecht, *Das Buch Jeremia, Handcommentar, Göttingen 1894, S. XV*, wo G. in 3 Columnen 1) die Stücke gibt, die Jeremia selbst geschrieben oder dictiert hat, 2) diejenigen Baruchs, 3) die Teile, welche dem Bearbeiter angehören.

9) Jeremia's Weissagungen kann man hinsichtlich ihres litterarischen Wertes von doppeltem Gesichtspunkt aus beurteilen. Bei einem Vergleich mit den Schriften z. B. eines Amos und Jesaja steht Jeremia entschieden zurück. Er ist unbestreitbar eintönig, oft kehren dieselben Ausdrücke wieder: „Schwert, Hunger und Pest", „Schwert und Hunger, die Stimme der Fröhlichkeit und die Stimme der Freude", „Speisen mit Wermut und Trank mit Galle" u. s. w. Driver, der (*Intr.*², *p. 256 sq.*) eine vorzügliche litterarische Charakteristik gibt, sagt mit Recht: „Jeremiah's style is essentially artless". Jesaja beherrscht mehr seinen Stoff, Jeremia geht ganz in ihm auf. Er hat stets dieselbe traurige Botschaft seinem Volke zu bringen. Indessen liegt es nicht bloss am Stoff, dass uns Jeremia als Schriftsteller nicht so sehr anzieht. Das 7. Jahrhundert steht vielmehr im allgemeinen hinter dem 8. Jahrh. zurück. So ist ja auch Jeremia's Sprache weniger rein (A. Knobel, *Jeremias Chaldaizans 1831*).

Aber auf der andern Seite muss man auch bedenken, dass es uns gerade die Kunstlosigkeit seines Stiles ermöglicht, dem Propheten in's Innere zu schauen. Er schüttet uns sein ganzes Herz aus; man lese C. 11, 18 ff.; 12, 1 ff.; 15, 10 ff.; 17, 15 ff.; 20, 7—18 u. s. w. Er erweist sich hierin durch und durch als Dichter, mehr noch als ein Jesaja, sodass die Tradition sicher keine unmögliche Vermutung wagte, wenn sie ihm die

Klagelieder zuschrieb. Und was seine Eintönigkeit betrifft — das Läuten der Totenglocke klingt immer eintönig.

Jeremia war, wie seine Schriften erkennen lassen, eine weiche Natur — ein deutlicher Beweis dessen, was Gottes Gnade vermag, welche diesem Mann beinah ein halbes Jahrhundert unerschütterliche Festigkeit gegenüber seinem ganzen Volk gab. Aber er hatte einen Blick gethan in Gottes unveränderlichen Heilsrat mit seinem Königreich, und das hielt ihn aufrecht und liess ihn vom Neuen Bund (C. 31, 31—34) mit solchem tiefen Verständnis weissagen, dass er in geistlicher Hinsicht alle anderen Propheten des Alten Bundes überragt, und durch sein Leben und Leiden ein Typus dessen ward, der die Sünden seines Volkes vollkommen getragen und versöhnet hat.

Von einem Zeitgenossen Jeremia's, Habakuk, ist uns ein kurzes Stück aber voll Kraft erhalten, das sich durch schöne dramatische Form und Reinheit der Sprache auszeichnet. Den Sammler des Dodekaprophetons kam dies Orakel wahrscheinlich zu kurz vor; darum vermehrten sie C. 1, 1—2, 8 durch C. 2, 9 ff. und ein Gedicht, das wir in C. 3 finden.

Habakuk muss aufgetreten sein, nachdem die Chaldäer durch die Schlacht bei Karkemisch (605) mit einem Schlage Herren von Vorderasien geworden waren und bereits auch den Bewohnern Palästina's ihren Übermut fühlen liessen. Auf seine Frage an Jahve, wie es möglich sei, dass alle diese Greuelthaten geschehen dürfen, vernimmt er als Antwort, dass der Gerechte durch seinen Glauben am Leben bleiben werde (2, 4), der Chaldäer aber durch seinen eignen Übermuth gedemütigt werden solle (2, 6 f.) [10]).

Zu des Propheten „Wehe“ über den Chaldäer (2, 6a—8) haben spätere Sammler noch vier weitere (Vs. 9—11, 12—14, 15—18, 19 f.) hinzugefügt, die zum vorliegenden Thema nicht passen. Der Psalm C. 3 ist wohl einer liturgischen Sammlung entnommen worden; er kann *in abstracto* Habakuk zuerkannt

werden; nur ist dann zu bedenken, dass man dies ausschliesslich auf die Autorität uns unbekannter Schriftgelehrten thut, und dass dieses Urteil im Inhalt keine Stütze findet [11]).

10) Die Weissagung beginnt mit einer Klage über die Sünden und Greuel, deren Zeuge der Prophet ist (1, 2—4). Nach der Ansicht der meisten Exegeten denkt er dabei an die Sünden seines eignen Volkes (Vs. 4). Hat er hier schon die Gewaltthaten der Chaldäer im Auge, dann hätte man einigen Grund, ihn in den Reihen der Gegner Jeremia's zu suchen, die nicht glauben wollten, dass Jahve's strafende Hand gegen sein eignes Volk gerichtet war *). Doch u. E. stellt sich Habakuk in Vs. 2—4 auf Seiten Jeremias und erkennt an, dass die Strafe verdient sei. Aber er geht in diesem Gedanken nicht so vollständig auf wie Jeremia; wie Jesaja die Assyrer als Zuchtrute in Jahves Hand betrachtete, aber doch zugleich die Rache für ihren Übermut weissagte, so kann auch Habakuk nicht glauben, dass die Babylonier all dies Böse straflos verüben dürfen.

Im Blick auf die Sünden seines Volkes fleht er zu seinem Gott, in's Mittel zu treten; und nun vernimmt er das Erscheinen der Chaldäer (Vs. 5—11). Er fragt wiederum: wie kann Jahve das alles zulassen (Vs. 12—17)? Als er nun gläubig auf Antwort harrt (2, 1), wird ihm der Bescheid, der Gerechte werde in den bangen Tagen der Not durch sein Vertrauen auf den Gott des Gerichtes gerettet werden (2, 4), der Chaldäer dagegen, der Vollstrecker des Willens Jahves, werde gestraft und als ein trunkner Prahler von denen verspottet werden, die er niedergetreten habe (2, 5 ff.). Alle Ausleger rühmen auf's höchste den poetischen Gehalt dieses Stückes; der Verfasser besitzt Originalität und Kraft; seine Bilder sind neu und die Form, das Zwiegespräch mit Jahve, ist wirklich schön zu nennen. Auch die Sprache ist rein. Doch die Epigonen haben diesem originalen

---

*) J. H. de Vogel in *Godgel. Bijdragen, 1865, S. 897 ff.* und Oort, *Jeremia, S. 96—98* halten Habakuk für einen Gegner Jeremia's. De Vogel sieht in H.'s Schrift sogar eine absichtliche Bestreitung der jeremianischen Predigt. Oort, der 1, 2—4 auf Juda bezieht, geht nicht so weit, findet aber doch in H.'s Weissagung eine Probe dessen, was Jeremia's Gegner gegen ihn vorzubringen pflegten. Natürlich näheren sich hier H.'s Worte mehr denen der Patriotenpartei als die Jeremia's, doch darum braucht er noch nicht Jeremias Gegner zu sein.

Stücke durch Zusätze, wie wir in Anm. 12 sehen werden, nachhelfen zu müssen geglaubt.

Von der Person Habakuks wissen wir wenig. Sein Name חבקוק (LXX Ἀμβακούμ), der sonst nirgends im A. T. vorkommt, bedeutet wahrscheinlich „innige Umarmung“, sehr passend für den Propheten, der sich in banger Not an seinen Gott festklammert. Möglicherweise ist es auch ein symbolischer Name. Wäre C. 3 echt, so wüssten wir, dass er ein levitischer Tempelsänger war; allein — abgesehen von den später zu besprechenden Bedenken — levitische Sänger lassen sich erst nach dem Exil mit Sicherheit nachweisen. Wir wissen also vom Propheten nichts weiter, als was wir aus seiner Schrift erschliessen können; umsomehr weiss die Legende, siehe den apokryphischen Zusatz in *Daniel*, *Bel und der Drache* Vs. 33 f. und vgl. Delitzsch, *De Hab. proph. vita atque aetate, p. 12 sqq.*

Die Zeit hingegen, in der dieses Orakel gesprochen wurde, können wir aus ihm selbst sehr deutlich erkennen. Man darf sich durch die Stellung vor Zephanja, die ihm die Schriftgelehrten gegeben haben, nicht irre führen lassen und C. 1, 5 ff. nicht mit Delitzsch als Vorherverkündigung fassen. Auf den ersten Blick scheint es allerdings, als ob die Chaldäer noch kommen sollten, aber dies gehört zur dichterischen Einkleidung. Offenbar ist der Prophet niedergedrückt durch die schweren Leiden, die er von diesem Volke erfahren hat. Auch die Art, wie Israel als צדיק der heidnischen Weltmacht als רשע gegenübergestellt wird (1, 5. 13; 2, 4), deutet wohl auf die Zeit nach Josia's Reform.

Der Prophet ist von dem Auftreten der Chaldäer ganz eingenommen, das dadurch hervorgerufene Elend muss Juda offenbar bereits gekostet haben. Vor allem hatte die blitzartige Schnelligkeit, mit der die babylonischen Heeresmassen vorwärts rücken, Eindruck auf den Propheten gemacht. Hatten die Assyrer ungefähr 3 Jahrhunderte um den Besitz Vorderasiens kämpfen müssen, so stehen die Chaldäer nach der Schlacht bei Karkemisch schon in wenigen Monaten am Ziele. Ganze Völker raffen sie zusammen, wie Fischer die Fische im Netz (1, 14—17). Somit hat er das Jahr 604 hinter sich und schrieb in Jojakims letzten Regierungsjahren oder unter Jojachin, als das Land durch die

Streifzüge chaldäischer Banden (600—597) geplündert wurde. Dadurch wird das Orakel keineswegs zu einem *vaticinium post eventum*; es ist dem Propheten ja vor allem darum zu thun, den in C. 2, 4 ff. ausgesprochenen Gedanken dem Volke nachdrücklich einzuprägen. Nur wer C. 1, 5 buchstäblich nimmt und zugleich die Prophetie als Vorherverkündigung auffasst, kann das Kommen der Chaldäer zu *dem* Hauptthema oder wenigstens zu *einem* Hauptpunkte in Habakuks Worten machen *).

11) Stade (*Z. A. W. 1884, S. 154 ff.*) hat C. 2, 9—20 und C. 3 Habakuk abgesprochen und für einen späteren Zusatz eines nachexilischen Schriftstellers erklärt. Hiefür lässt sich viel anführen; Habakuk's schöne Rede verliert nicht sondern gewinnt nur, wenn wir C. 2, 9 ff. ausscheiden. Vier „Wehe“ sind zu Vs. 6 b—8 hinzugefügt, nämlich Vs. 9—11, Vs. 12—14, Vs. 15—17 und zuletzt lese man Vs. 19, 18 und 20. Das erste Bedenken gilt dem Inhalt: die „Wehe“ passen nicht auf die Chaldäer, auf die sie doch nach 6 a gehen müssten. Darum hat Hitzig, der (*Kurzgef. Exeg. Handbuch, 2. und 3. Ausg.*) zuerst erkannte, dass mit 2, 9 eine andre Hand beginnt, geglaubt, dass sich die zwei ersten (Vs. 9—14) auf Jojakim, die zwei letzten (Vs. 15—20) auf die Ägypter beziehen sollten. Doch deutet nichts auf einen Wechsel des Objects hin, und der Inhalt empfiehlt diese Erklärung auch nicht. Dazu kommt noch ein Bedenken. Während C. 1 und 2, 1—8 sich durch Kraft und Ursprünglichkeit auszeichnen, tragen die bestrittenen Verse in C. 2 alle Kennzeichen eines Epigonenwerkes. Vs. 12—14 besteht vollständig aus Citaten. Vs. 12 erinnert an Micha 3, 10; Vs. 13 ist beinah buchstäblich Jer. 51, 58 (einem so jungen Stück!) und ebenso Vs. 14 Jes. 11, 9 entlehnt. Weiter ist Vs. 17 b wörtlich aus Vs. 8 b herübergenommen und Vs. 20 b beruht auf Zph. 1, 7. Offenbar fand ein späterer Leser oder Sammler des

*) Eine ganz abweichende Erklärung ist jüngst durch Budde (*St. u. Kr. 1893, S. 383 ff.*) vorgetragen worden. Er glaubt, dass 1, 2—4 von den Assyrern handele und dass das Kommen der Chaldäer buchstäblich geweissagt werde. Ein späteres Geschlecht habe sich nicht mehr vorstellen können, wie der Prophet im Chaldäer einen Erlöser habe erblicken können; daher einige Änderungen im Text (C. 1, 5—11 hinter C. 2, 4). C. 2, 9—20 hält Budde für echt. Nach ihm wurde das Orakel noch zu Lebzeiten Josia's verkündigt.

Dodekaprophetons das eine „Wehe“ nicht genug, besonders da in anderen Orakeln gewöhnlich eine Reihe „Wehe“ aufeinanderfolgen, und hat das fehlende selbst ergänzt.

Es besteht auch kein Grund, dem Redactor zuzustimmen, wenn er die rhetorische Beschreibung einer Theophanie in C. 3 „ein Gebet des Propheten Habakuk“ nennt, wie man ja auch ebensowenig dem griechischen Übersetzer folgt, wenn er fünf Lieder unsres Psalmbuches Haggai und Sacharja zuschreibt. Die Schilderung der Theophanie entbehrt nicht der Kunst, ist aber doch gekünstelt und grossenteils aus Citaten zusammengestellt. Sie trägt eine sehr allgemeine Färbung und verrät nirgends den historischen Hintergrund. Dem entspricht auch der archaistische Stil, der hier, wie z. B. auch in Ps. 68 und 90 für bewusste Nachbildung gehalten werden muss. Stade glaubte, dass der Verfasser von C. 2, 9—20 auch diesen Psalm gedichtet habe. Allein die musikalische Überschrift in Vs. 1, die Unterschrift in Vs. 19 und das 3malige *Sela* (Vs. 3, 9, 13) lassen uns eher an eine Entlehnung aus einer liturgischen Sammlung, z. B. einer solchen, aus der die Lieder unsres Psalters genommen sind, denken. In Ps. 77, 17—20 haben wir eine Nachahmung von Hab. 3, sodass das Lied nicht zu den jüngsten Produkten dieser Gattung gezählt werden darf (Cornill, *Einl., S. 191)*, was mit der Thatsache übereinstimmt, dass die *Propheten* wohl 200 v. Chr. kanonisiert sind (Siehe meinen *Kanon, S. 107 f.*).

§ 14.

Die deuteronomische Geschichtschreibung.

Deuteronomische Erzählungen im Hexateuch und die Redigierung der Bücher Richter-Samuel-Könige.

Unter dem Einfluss des deuteronomischen Gesetzes, also zwischen den Jahren 621 und 433 v. Chr., wurde der grösste Teil der Geschichtsbücher Israels redigiert. Sprachgebrauch und Auffassung in wichtigen Stücken des *Hexateuchs*, vor allem aber in den Büchern *Richter, Samuel und Könige* deuten auf einen Autor, der in deuteronomischem Geist gearbeitet hat [1]).

Nach allem was über die vordeuteronomische Historiographie gesagt ist (in § 9), können wir uns hier auf die Besprechung folgender Punkte beschränken: 1° Was wurde im Hexateuch in deuteronomischem Geiste überarbeitet? 2° Welchen Anteil hatte ein oder mehrere deuteronomische Schreiber an der Abfassung der Bücher Richter-Samuel-Könige? 3° Von welchem Geist ist diese Historiographie beseelt?

1°. Nicht bloss der deuteronomische Geschichtschreiber, der das Gesetzbuch (Dtn. 12—26) mit einer der Hauptsache nach in Dtn. 1—4 zu findenden Einleitung herausgab (D^h), sondern auch andere von gleichem Geiste erfüllte Autoren haben Israels Vorgeschichte bearbeitet. In den ersten Büchern erlaubten sie sich wenig Eingriffe; nur um in der Geschichtserzählung Platz für die neue Gesetzgebung zu gewinnen, verlegte einer derselben einzelne Gesetze an den Sinai; seine Hand lässt sich denn auch in Ex. 19—24 und Ex. 32—34 mehr als anderswo wahrnehmen. Ferner ist die Geschichte der Eroberung Kanaan's (Jos. 1—12) der Hauptsache nach eine

deuteronomische Überarbeitung einer älteren Erzählung; Spuren dieser überarbeitenden Hand lassen sich auch noch in C. 13—24 verfolgen, wiewohl nicht alle deuteronomische Ausdrücke in diesem Abschnitt zur Annahme eines Autors aus der Zeit 621—433 v. Chr. nötigen [2]).

1) Nur die Bücher *Chronik, Esra und Nehemia* repräsentieren rein priesterliche, *Richter, Samuel und Könige* fast ausschliesslich deuteronomische Geschichtschreibung, während im Hexateuch sowohl prophetische als priesterliche Überarbeitung der Geschichte neben der deuteronomischen sich findet. Unsere erste Aufgabe muss es nun sein, diese letztere in den sechs ersten Büchern der Bibel nachzuweisen. Nicht als ob diese Überarbeitung das älteste Werk der deuteronomischen Schule wäre — wir werden gleich sehen, dass ihre Geschichtschreiber wahrscheinlich nicht mit der Vorgeschichte den Anfang machten —, sondern weil die Behandlung dieser Frage sich uns gewissermassen von selbst aufdrängt.

2) Für das Meiste, was wir in den Text gesetzt haben, genügt es recapitulierend an das Frühere zu erinnern. Über das Werk des D^h siehe § 11, Anm. 3. Wahrscheinlich hatte damals schon ein anderer dem deuteronomischen Kreise verwandter Mann (§ 9, Anm. 2) in dem langen Zeitraum von 1¾ Jahrhunderten die alte Erzählung des Jahvisten und Elohisten mit einander verschmolzen und darnach hat wiederum ein zweiter in dieser alten Geschichte einen Platz für das Gesetz gesucht, unter dem das Volk seit Josia lebte. Er that dies, indem er aus den zwei vorhandenen Werken (JE und D) ein neues redigierte. Damals musste er wohl (nach Kuenen's Hypothese) viele Gesetze vom Ende des Wüstenzugs nach dem Sinai verlegen, siehe § 1, Anm. 3, Abs. 6. Seine Hand lässt sich dann auch in Ex. 19—24 und Ex. 32—34 klar erkennen (Kuenen, *H. C. O.², I, § 13, n. 32*), in den vorhergehenden Capiteln von Exodus und Genesis dagegen sehr wenig. J. W. Colenso (*The Pentateuch etc., London 1862—1879, VII, Syn. Table, p. I—VI, App. p. 145 sq.*) hat stark übertrieben, indem er ihm nicht weniger als 412 Verse in Genesis, Exodus und Numeri zuschrieb. Nur hie und da ist eine einzelne Retouche von ihm angebracht z. B. in Gen. 12, 10—20; Gen. 26, 5; Ex. 15, 26.

Was in Jos. 1—12 zur älteren Erzählung und was zur deuteronomischen Überarbeitung gehört, kann man nicht immer mit Bestimmtheit angeben. Bei einigen Stellen kommt man nicht über eine, allerdings grosse, Wahrscheinlichkeit hinaus; siehe die Nachweise bei Kuenen (*H. C. O.*[2], *I, § 7, 26*). Vor allem kommen C. 1 und 8, 30—35 in Betracht. In Jos. 13—24 hat priesterliche Historiographie in viel weiterem Umfange Aufnahme gefunden als in der ersten Hälfte dieses Buches. Doch geben sich noch viele Stellen deutlich als deuteronomisch zu erkennen (Kuenen, *§ 7, 27*). Die Abschiedsrede in C. 23 ist ganz und gar ein solches Stück. Dass nicht alle deuteronomischen Phrasen auf einen Geschichtschreiber aus dieser Schule schliessen lassen, lehrt uns Jos. 20. Dies Capitel (über die Freistädte) ist ein priesterliches Stück, aber mit deuteronomischen Ausdrücken. Auf dem früheren Standpunkt der Kritik machte dies keine Schwierigkeit, hielt man ja doch die priesterliche Schrift als „Grundschrift" für den ältesten Teil; eine deuteronomische Überarbeitung brauchte darum nicht zu befremden. Allein bei dem gegenwärtigen Stand der A. T.lichen Wissenschaft blieb dies ein Stein des Anstosses, bis endlich Joh. Hollenberg, *Der Charakter der alex. Übers. d. B. Josua, Moers 1876, S. 15* aufdeckte, dass diese Phrasen erst nach der Endredaction des Buches in den masorethischen Text eingedrungen sind. Vgl. ferner § 6, Anm. 1—4 und § 9, Anm. 1—9.

Diesen Geschichtschreibern (D^2, ^{3}, ^{4}) verdanken wir also in erster Linie die Entstehung der Thora in ihrer ältesten Gestalt. Vor ihrem Werke existierten bloss Geschichtsbücher, welche die heilige Geschichte erzählten (J und E) und in denen eine private Aufzeichnung des Rechtes (das Bundesbuch) Platz gefunden hatte. Aber mit dem Deuteronomium trat eine mit Autorität bekleidete heilige Schrift ans Licht; das Erscheinen derselben gab Anlass, nun auch eine Zusammenschweissung von J und E zu einem deuteronomischen Ganzen (*Jehovist*) zu versuchen. Der Hexateuch in der Gestalt, in welche ihn dann R^d gebracht hat, ist im Exil oder kurz darnach Israels erste „heilige Schrift" geworden und auch in der Gemeinde der unter Serubbabel und Josua zurückgekehrten Exulanten geblieben (*Kanon, S. 25*).

2°. Das Problem der Entstehung der Bücher *Richter, Samuel und Könige* ist, wie sich immer deutlicher herausstellte, weit verwickelter, als man bei der ersten Untersuchung vermutet hatte. Unverkennbar finden wir in diesen Schriften eine gewisse Einheit, aber diese lässt uns eher an eine Schule als an einen Verfasser denken [3]).

Den ältesten Bestandteil scheint wohl eine vorexilische deuteronomische Bearbeitung der Königsgeschichte aus den Jahren 621—586 v. Chr. also $\pm$ 600 zu bilden. Der betreffende Bearbeiter kannte nur eine vordeuteronomische Redaction des Inhalts der Bücher *Richter* und *Samuel* [4]).

Nach diesem vorexilischen Geschichtswerk wurde (noch kurz vor oder gleich in dem Exil) ein deuteronomisches Richterbuch von einem Autor verfasst, dem die genannte Königsgeschichte vorlag. Dies ältere Werk ist fast vollständig unserm jetzigen Richterbuch in C. 2, 6—16, 31 einverleibt; ausserdem aber war darin Samuel nach seiner Person und Wirksamkeit als Richter dargestellt und diese Darstellung ist in unsern Büchern *Samuel* mit andern Berichten combiniert worden; dagegen wurde Abimelech nicht mehr darin als Richter aufgeführt, so dass mit Samuel die Zwölfzahl wieder vollgemacht wurde [5]).

Das Material, das diese Schreiber verarbeiteten, war sehr verschiedner Art. Für die Richterperiode stand dem Autor schon ein Buch zu Gebote, das er seinem Geist entsprechend umgestaltete und bereicherte; doch die spätere Geschichte, hauptsächlich die nach David, wurde eigentlich hier zum ersten Mal im Zusammenhang dargestellt. Abgesehen von einer Geschichte Samuel-Saul-David's und Salomo's hat unser Autor aus einer Schrift, in welchem der Inhalt der Reichsannalen verarbeitet war, aus einigen Propheten-Biographieen und aus dem Tempelarchiv geschöpft [6]).

Aus diesen zwei Schriften sind in oder nach dem Exil

die drei Bücher unseres Kanons entstanden. Der „kanonische" Redactor setzte C. 1, 1—2, 5 vor das deuteronomische Richterbuch, verband die Erzählungen über den *Richter* Samuel mit denen über den *Seher* und fügte den Anhang C. 17—21 als auf die Heldenzeit Bezug habend hinzu. Die Zwölfzahl wurde nun wahrscheinlich wieder durch Samgar hergestellt (Jdc. 3, 31), auch wurde die Notiz in Jdc. 4, 11 im Hinblick auf 1, 16 eingeschoben.

Den Inhalt der Bücher Samuelis vermehrte er durch den Nachtrag über David (2. Sam. 21—24), während er die letzten Verfügungen David's als Einleitung vor Salomo's Geschichte stellte (1. Reg. 1 und 2). Von diesem letzten Redactor muss neben mancher Überarbeitung auch der Bericht über die Begnadigung Jojachin's 2. Reg. 25, 27—30 sowie das chronologische System, welches auch das letztgenannte Ereignis umschliesst, herrühren [7]).

Da dieser kanonische Redactor den Priestercodex offenbar noch nicht gekannt hat, muss er vor 433 geschrieben haben. Die Schriftgelehrten, welche unter dem Einfluss dieses Gesetzes standen, haben diese Bücher in der Hauptsache unangetastet gelassen. Doch ergibt sich aus einzelnen priesterlichen Zügen und aus einer Vergleichung mit der griechischen Übersetzung, dass in dem Text noch bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. Änderungen vorgenommen sind [8]).

3) Im Jahre 1866 gab K. H. Graf seine für die Pentateuchkritik Epoche machende Schrift, *die geschichtlichen Bücher des A. T.* heraus. Seine Lösung des Problems schien sehr einfach. Der Deuteronomist hatte selbst die letzte Hand an das grosse Geschichtswerk gelegt, das, von Gen. 1 bis 2. Reg. 25 fortlaufend, den ganzen Pentateuch und die Prophetae Priores umfasste. Später wurden darin als eine grosse Interpolation die priesterlichen Gesetze eingefügt und ebenso bildet 2. Reg. 25, 27—30, wahrscheinlich mit Vs. 22—26 einen nachträglichen Zusatz, so dass die letzten Worte dieser zusammenhängenden

umfangreichen Schrift ursprünglich lauteten: „Also ward Juda weggeführt aus seinem Lande“ (Vs. 21 b).

Nun wird jetzt noch immer von vielen die Ansicht geteilt (welche Spinoza zuerst geäussert hat), dass uns in Gen. 1 bis 2. Reg. 25 die Bearbeitung eines grossen Geschichtswerkes erhalten sei. Nur in zwei Hauptpunkten weicht man dann von Graf ab: 1) dass man mit den priesterlichen Gesetzen auch die priesterlichen Erzählungen im Pentateuch für jünger als das Deuteronomium hält, was auch Graf selbst kurz vor seinem Tod zugab (Merx's *Archiv f. wiss. Erforschung d. A. T., I, S. 466—477*) und 2) dass man die Redactionsarbeit nicht dem Deuteronomisten selber, sondern einem seiner Nachfolger beilegt.

Es will uns bedünken, als ob Kuenen mit Recht diese Auffassung verwirft. Er richtet sein Augenmerk darauf, dass *Richter*, *Samuel* und *Könige* in unserm Kanon drei wohl zu unterscheidende Bücher sind, die ersten zwei durch Anhänge deutlich als selbständige Schriften gekennzeichnet. Daraus lässt sich doch wohl abnehmen, dass diese Bücher eine andere Geschichte gehabt haben als der Hexateuch. Die Forschung muss also sowohl die Einheit, die uns in diesen Büchern entgegentritt, als auch die Verschiedenheit berücksichtigen.

4) Unsere Darstellung von der Entstehung dieser deuteronomischen Historiographie schliesst sich der Hauptsache nach an Kuenen an, bei dem man die nähere Beweisführung und Auseinandersetzung nachlesen möge. Aus Anmerkung 7 wird sich ergeben, dass wir unser kanonisches Königs-Buch nicht für vorexilisch erklären können, selbst wenn wir am Schlusse die Meldung von Jojachins Begnadigung abtrennen. Hier weisen wir nun zunächst darauf hin, dass auch vor dem Exil eine Königsgeschichte im Geist das Gesetzes Josia's geschrieben ist. 1. Reg. 8, 12—53. 54—61; 11, 29—39; 2. Reg. 8, 16—24; 14, 1—7; 16, 1—9; 17, 7—18. 21—41 rühren von einem Autor her, der zwar Ephraim's Untergang, nicht aber den Juda's hinter sich hat und tragen das Gepräge des deuteronomischen Geistes an sich. Diese Aufzeichnung muss also nach 621 und vor 586 oder lieber vor 597 geschehen sein. Darum setzt man diesen ältesten Autor ± 600 v. Chr. an.

Es darf uns nicht auffallen, dass man in dieser deuteronomischen Schule mit der Königsgeschichte den Anfang machte;

wir werden gleich sehen, welches der Pragmatismus dieser Historiographie gewesen ist; doch jetzt sei schon darauf aufmerksam gemacht, dass in der drohenden Gefahr für Juda, ebenso wie das Nordreich unterzugehen, Grund genug lag, an der Geschichte zu zeigen, wie Nord-Israel um seiner Sünden willen gestraft ward und wie Juda der Gefahr noch entrinnen könnte.

Wie weit dieser Verfasser in die Vergangenheit zurückgriff, wissen wir nicht. Wahrscheinlich kannte er nur die ältere Geschichte von der Zeit der Richter bis auf Salomo in einer nicht-deuteronomischen Redaction. In diesem Fall hat er dann zunächst die Geschichte Samuel-Saul-David in seinem Geist überarbeitet und sich weiter auch einige Eingriffe in die Lebensbeschreibung Salomo's erlaubt. Aus dem vordeuteronomischen Richterbuch hat er dagegen wohl nichts entlehnt, weil dies für seinem Zweck nicht nötig war und weil das in seinem Geist geschriebene Richterbuch auch offenbar jünger ist.

5) Jdc. 2, 6—3, 6, die Einleitung des deuteronomischen Richterbuchs stimmt in hohem Grade mit 2. Reg. 17, 7—23. 33—41 (wo der Schreiber eine Betrachtung über den Fall Nord-Israel's anstellt) überein und ist wohl sicher davon abhängig. Auch lässt sich eine Ähnlichkeit zwischen Jdc. 2, 6—10 und Jos. 24, 28—31 nicht verkennen, welch letztere Verse von den Kritikern einem ziemlich jungen Autor aus dieser Schule (D^3, ^{4}) zugesprochen werden. Unser Verfasser hat seine Einleitung, worin er gleich von vorn herein seine Betrachtungsweise auseinandersetzte, vorangestellt, verschiedene kleinere Pinselstriche in der Erzählung angebracht, vor allem Abimelech den Rang eines *Schophet* genommen und dafür Samuel (der doch auch wirklich etwas anderes gewesen war als bloss ein Priester-Prophet nach den Begriffen der deuteronomischen Zeit) in die Zahl der Schophetīm eingereiht. Graf (*o. c., S. 97*) hat schon mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass 1. Sam. 12 der Schluss eines Richterbuches gewesen sein müsse, wiewohl er von der Hand des Deuteronomisten in den beiden Büchern *Samuel* nichts entdecken zu können glaubte. Darin hat er aber doch richtig gesehen: Gleichwie Jos. 24 der Schluss des Hexateuch's oder lieber einer älteren Vorgeschichte gewesen ist, so bildete 1. Sam. 12, Samuel's Abschiedsrede, den Schluss eines vollständigen Ge-

schichtswerks. Nun war es, wie wir wissen, ganz im Sinne der deuteronomischen Schule, nach dem Vorbild des Deuteronomisten selbst und der Herausgeber seines Gesetzbuches (D^h und D^p), die den grossen Gottesmann Moses mit einer langen Rede vom Schauplatz seiner Wirksamkeit abtreten lassen, auch Josua und Samuel, die eine so wichtige Periode abschlossen, nicht schweigend von der Bühne verschwinden zu lassen. Es fehlt auch in unserm Richterbuch nicht an einem Fingerzeig dafür, dass sein Inhalt sich früher noch weiter erstreckte. Mit Simson (Jdc. 13—16) ist die Erzählung offenbar nicht zu Ende. Von diesem starken Daniten wird Jdc. 13, 5 bei seiner Geburt prophezeit, er werde *anfangen*, Israel aus der Gewalt der Philister zu erretten. Nun gut, was er begann, ist erst 1. Sam. 7 *vollendet.* Dagegen könnte man allein das noch einwenden, dass wir dann mit Eli, der in 1. Sam. 4, 18 b auch Richter genannt wird, zur Zahl dreizehn kommen würden. Aber dieser Vers ist sicher eine Interpolation: Die LXX liest 20 anstatt 40 Jahre, schon sie weicht auch also ab und in 1. Sam. 1, 9 und 2, 11 wird Eli mit Recht einzig und allein als Priester bezeichnet. Den Priester von Silo hiess man später „Richter“, als man die unhistorische Vorstellung hatte, dass die Richter als eine Art von Präsidenten der Republik in regelmässiger Reihenfolge einander ablösten; dann war natürlich Eli der Mann, der in der Zeit zwischen Simson und Samuel an der Spitze des Volkes gestanden haben musste.

Auch Othniel ist von unserm Verfasser eingefügt worden, weil Juda nicht repräsentiert war. In einem älteren Bericht (Jdc. 3, 7—11) ist von ihm keine Spur zu entdecken (vgl. § 6, Anm. 5 und 6 und § 9, Anm. 10—16).

6) Über die Quellen des deuteronomischen Richterbuchs können wir uns nach allem, was in Anm. 5 gesagt ist, kurz fassen. Unser Autor hat eine ihm vorliegende Schrift mit Othniel und Samuel bereichert. Der erstere ist wahrscheinlich ein Eponymus; unser Verfasser weiss über ihn im Grunde genommen nichts mitzuteilen. Seine ganze Geschichte ist eigentlich nur die schablonenmässige Ausführung der das Buch durchziehenden Tendenz (siehe Wellhausen, *Gesch. Isr., S. 242*); hinsichtlich Samuel's kann er schriftlich überlieferte Thaten dieses alten Seher's unter dem Gesichtspunkte des Richteramtes beschrieben haben.

Complicierter ist die Untersuchung über die Quellen von *Samuel* und *Könige*. Man bemerkt sofort beim Lesen, besonders in *Königen*, dass sich ein unendlich grosser Abstand zwischen den einzelnen Erzählungen aufthut, z. B. zwischen politischen Berichten und Erzählungen über Propheten wie Elia und Elisa. Zunächst sind wir der Ansicht, dass der Schreiber eine zusammenhängende Geschichte über Samuel-Saul-David vor sich hatte (§ 9, Anm. 11), ferner eine Schrift über Salomo (§ 9, Anm. 16), welche die Macht, den Glanz und den Reichtum dieses Königs verherrlichen wollte und besonders den Tempelbau ausführlich beschrieb. Vielleicht war es eine selbständige Schrift gewesen, es kann aber auch eine Fortsetzung der Biographie David's gewesen sein. Dass unser Autor hier stark eingreifen musste, ist wohl sicher. Dennoch ist es ihm nicht gelungen, das historische Bild dieses Königs durch seine subjektive Darstellung ganz zu verwischen. Diese Quelle war sehr wichtig. Sie datierte aus dem Ende des 9. oder Anfang des 8. Jahrhunderts und dem damaligen Schreiber standen noch Notizen von Zeitgenossen zur Verfügung (Vgl. Kuenen, *H. C. O.*², *I*, *§ 17, n. 5 und § 25, n. 1*). Aus den Reichsannalen selbst braucht er nicht geschöpft zu haben, seine Verweisungen beziehen sich eigentlich auf ein Werk, welches daraus bereits zusammengestellt war (§ 5, Anm. 3 und 4). Die Lebensbeschreibungen von Elia und Elisa sind wohl einem „Prophetenspiegel" entnommen d. h. einer Prophetengeschichte, worin grosse und berühmte Vorbilder geschildert wurden und zum Gehorsam gegen Jahve's Wort durch seine Boten ermuntert wurde. Eine gründliche Untersuchung lehrt, dass er mehr als eine Ausgabe einer solchen Schrift benutzte. Endlich sind allerlei Details in der Geschichte nach Salomo über den Tempel (2. Reg. 11, 4 ff.; 12, 4—16; 16, 10—18; 22, 3 ff.) von ihm wahrscheinlich dem Tempelarchiv entnommen.

In dem Teil seines Werkes, welchen wir jetzt in den Büchern *Samuelis* besitzen, muss er zu dem Grundstock von „Samuel-Saul-David" Erzählungen aus einer oder mehreren Aufzeichnungen gefügt haben, die bei seinen Geistesverwandten viel gelesen wurden und sich in Sprachgebrauch etc. an den Elohisten im Pentateuch anschlossen (§ 9, Anm. 10—16). Auf eine andere Weise allerdings als *Könige*, aber nicht minder deutlich gibt uns auch *Samuel* zu erkennen, dass dies Werk nicht aus

einem Guss geschrieben ist. Treffen wir doch drei Mal mitten in den zwei Büchern Schlussformeln (1. Sam. 14, 47—51; 2. Sam. 8, 15—18 und 20, 23—26), ferner eine Reihe von Dubletten und einander widerstreitende Erzählungen an. *Dubletten* sind z. B. 1. Sam. 10, 10—12 und 19, 18—20, 1 a (zwei verschiedene Erklärungen der sprichwörtlichen Redensart: „Ist Saul auch unter den Propheten?"); 1. Sam. 16, 14—23 und 17, 1—18, 5 (zwei verschiedenen Relationen über das Bekanntwerden Saul's mit David) u. s. w. (Kuenen, *I*, *§ 21*, *2—6*). Von *einander widerstreitenden Erzählungen* lernten wir schon die über die Entstehung des Königtums kennen (1. Sam. 7, 8; 10, 17—24; 11, 12—14; C. 12 und 1. Sam. 9, 1—10, 16; C. 11 (teilweise); C. 13 und 14). Aber aus den in verschiedenen Commentaren u. s. w. angeführten Beispielen sei hier noch an den Doppel-Bericht über Goliath's Tod (1. Sam. 17, 1—18, 5 und 2. Sam. 21, 19) erinnert. An der letztgenannten Stellen lesen wir, dass Elhanan der Sohn Jair's aus Bethlehem den Goliath aus Gath erschlug, dessen Speerschaft einem Weberbaume glich. Der Chronikschreiber hat den Widerspruch gefühlt und daraus „den Bruder Goliath's" gemacht (1. Chr. 20, 5); die holländische Bibelübersetzung (Statenvertaling) nennt den getöteten „Bethhalachmi" (!) einen Knappen Goliath's. Einige (Böttcher, Sayce) halten Elhanan (= Gott erbarmt sich) für einen Beinamen David's; allein Sohn Jair's ist doch nicht = Sohn Isai's? Wahrscheinlich ist 2. Sam. 21, 19 am meisten historisch und es ist weit leichter begreiflich, dass man diese Heldenthat später dem David beigelegt hat, als umgekehrt.

Nun lässt es sich sehr schwer ermitteln, was Zuthaten unseres Verfassers sind und was er schon combiniert vorfand. Sicher fügte er alle specifisch deuteronomischen Stellen ein (§ 9, Anm. 11) mit Ausnahme derer, die über Samuel als Richter handeln. Diese müssen von dem späteren „kanonischen" Redactor dem jüngeren deuteronomischen Richterbuch entlehnt sein. Siehe Kuenen's Mutmassungen § 23, 3—6. Am einfachsten scheint es, mit Budde und Cornill eine Combination von J und E anzunehmen. Allein wir haben die Gründe dargethan, weshalb wir hier in dem relativ einfachen nicht das Kennzeichen der Wahrheit sehen können (§ 9, Anm. 10—16).

7) Was wir im Text über den „kanonischen" Redactor

gesagt haben, bedarf einer Erläuterung vor allem in Betreff des chronologischen Systems. Das Richterbuch liess er mit Simson endigen, weil Samuel selbst als Richter besser in den Anfang des Königtums zu setzen war. Er schloss diese Schrift mit dem Anhang Jdc. 17—21 ab und leitete sie mit C. 1, 1—2, 5 ein, wahrscheinlich um dadurch einen Anschluss an die mosaische Zeit zu gewinnen (§ 9, Anm. 15). Dann stellte er ein selbständiges Werk her, welches den Zeitraum von Samuel bis einschliesslich David umfasste und als Nachtrag die wichtigen Stücke 2. Sam. 21—24 enthielt. Endlich brachte er die Königsgeschichte mit der Mitteilung von Jojachin's Begnadigung zum Abschluss und lieferte uns den Rahmen des chronologischen Systems, welcher die ganze Darstellung von Richter 1 bis 2. Könige 25, 30 umspannte. Nach diesem System sind vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau 480 Jahre verflossen (1. Reg. 6, 1, vgl. § 2, Anm. 2) und von da bis zur Begnadigung Jojachin's wieder 480 Jahre. Nordisrael hat hiernach 240 Jahre bestanden (also 6×40) und Juda 12×40 d. i. $430 + 50$ Jahre Exil. Man sieht, der Tempelbau ist der Grundpfeiler seiner Berechnung, wonach die Geschichte vom Auszug aus Ägypten bis zum erneuten Einzug ins gelobte Land nach der Gefangenschaft genau in 2×480 Jahre oder in 2×12 Generationen zu je 40 Jahren verteilt wird. Natürlich sind diese Ziffern nicht ganz und gar von unserm „kanonischen“ Redactor erdichtet, dem historischen Thatbestand werden sich diese Zahlen wohl genähert haben, doch kann er dies Resultat nur durch teilweise Abänderungen erhalten haben; auf jeden Fall ersehen wir daraus, dass er am Ende des Exil's lebte.

Aber unsere Zeitbestimmung, die sich bis jetzt fast rein auf formale Gründe stützte, erweist sich auch aus materialen für richtig. Obwohl unser Buch der Könige der Hauptsache nach schon ± 600 v. Chr. verfertigt ist, so gibt es darin doch Stellen, die entweder die Zerstörung von Stadt und Tempel voraussetzen (1. Reg. 9, 1—9; 11, 9—13; 2. Reg. 17, 19. 20; 20, 17. 18; 21, 11—15; 22, 15—20; 24, 18—25, 30 u. s. w.) oder die einen auch in *Esra* vorkommenden Sprachgebrauch zeigen, wenn in 1. Reg. 5, 4 (vgl. 5, 1) unter עבר הנהר *jenseits des Stromes* nicht das gemeint ist, was man auf palästinensischem Standpunkt darunter verstand (Jes. 7, 20; Jos. 24, 2. 3. 14. 15; 2. Sam.

10, 16), sondern was man auf exilischem Standpunkt, von Babylon aus, also nannte. Das vorexilische Buch der Könige wurde demnach von den Gefangenen mitgenommen, viel gelesen und selbstverständlich auch mit Zuthaten versehen, bis es nach dem Exil, vielleicht in der zurückgekehrten jüdischen Gemeinde oder in Babel seine Endredaction empfing.

Nach unserer Ansicht ist es nicht nötig, mit Kuenen (*§ 23, 6*) u. a. zu den jüngsten Stücken in *Samuel* die Erzählungen über Saul's Thronbesteigung zu rechnen, welche das Königtum verurteilen, weil wir darin mehr historische Daten finden, als es Kuenen möglich war (Vgl. § 9, Anm. 15).

8) Wenn wir die Bücher *Richter-Samuel-Könige* deuteronomische Geschichtschreibung nennen, so wollen wir damit keineswegs sagen, dass sich keine priesterliche Elemente darin vorfinden. Aber ihrer sind wenige an Zahl und sie sind deutlich nachträglich eingeschaltet. So tritt uns in dem merkwürdigen Bericht über die Vollstreckung des *Cherem* an Benjamin und Jabes in Jdc. 19—21 ein priesterlicher Geist entgegen, besonders insofern das Volk „die Gemeinde" genannt wird Allein der Grundstock dieser beinah bis zur Unkenntlichkeit entstellten Geschichte (Kuenen, *H. C. O.*[2], *I, § 20, 6—10*) ist vorexilisch. Noch vor Esra's Reform, in der Übergangsperiode zwischen Deuteronomium und Priestergesetz kann die erste Überarbeitung stattgefunden haben *). Und wenn in 1. Reg. 8, 1—11 die Leviten von den Priestern unterschieden werden (ein Unterschied, der noch nicht im Deuteronomium, wohl aber im Priestercodex gemacht wird), so ist dies hier unter dem Einfluss des letztgenannten Gesetzes eingetragen; „das Allerheiligste" in 1. Reg. 8, 6; 6, 16; 7, 50 ist ebenfalls der Beschreibung der Stiftshütte im Priestercodex entlehnt. So hat der salomonische Tempel wahrscheinlich keinen Räucheraltar gehabt, dessen Erwähnung

---

*) Jdc. 20, 28a, wo Pinehas, der Sohn Eleasar's des Sohnes Aaron's erwähnt wird, beweist nichts dagegen, weil gewichtige Gründe vorhanden sind, Vs. 27b und 28a für eine Interpolation (zur Correctur von Vs. 26 und 27a) zu halten. Ebenso scheint von einer späteren Hand C. 20, 36b—46 herzurühren, eine weitere Ausschmückung dessen, was wir bereits in Vs. 29—36a lasen, wobei die Erzählung von Ai's Einnahme (Jos. 8) als Modell diente. So ist auch C. 21, 5—14 wohl nachgetragen, um den Bedenken zu begegnen, die dem Leser bei Vs. 15—23 aufsteigen könnten.

in 1. Reg. 7, 48 eine Interpolation ist. Weiter lese man hierüber Stade, *Der Text des Berichtes über Salomo's Bauten. 1. Reg. 5—7 in Z. A. W. 1883, S. 129—177.*

Die genannte Abhandlung Stade's zeigt uns einmal recht deutlich, wie frei man mit dem Texte umgesprungen ist. Bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. hat diese freie Behandlung des Textes zweifellos gedauert, sogar wahrscheinlich noch länger. Der Chronikschreiber (± 250 v. Chr.) hat oft einen bessern Text der Bücher *Samuel* und *Könige* vor sich gehabt und u. a. waren in seinem Exemplar die mit *Baal* zusammengesetzten Eigennamen wie Ischbaal und Meribbaal, welche den Schriftgelehrten Anstoss gaben, noch nicht in Compositionen mit *Boscheth* verändert (vgl. § 6, Anm. 6, Fussnote). So ist auch wahrscheinlich die Correctur *Moses* in *Manasse* (Jdc. 18, 30) ziemlich jungen Datums. Der Text der LXX ist häufig viel besser, besonders in Samuel. Man vergleiche Wellhausen, *Der Text der Bb. Samuel's, Göttingen 1872,* A. van Doorninck, *Bijdrage tot de Tekstkritiek van Richt. I—XVI, Leiden 1879,* S. R. Driver, *Notes on the Hebr. Text of Sam., Oxford 1890* und für *Könige* den Commentar von Thenius; hauptsächlich in 1. Reg. 2—14 ist die Abweichung der LXX sehr gross. Bei einer sorgfältigen Vergleichung der hebräischen und griechischen Lesart müssen wir uns für die Feststellung des Textes bald für die eine bald für die andere Recension entscheiden und lernen zugleich dabei, dass die Textänderungen mit der Arbeit der Redaction zusammenhängen.

3°. Aus den Zeitverhältnissen lässt sich die Entstehung der deuteronomischen Geschichtschreibung erklären und ihrem Geiste nach verstehen. Am Ende der nationalen Selbständigkeit Israel's verfasst, enthält sie eine Beurteilung der ganzen Vergangenheit des Volkes im gelobten Land; unverkennbar ist ihr eigentlicher Zweck, der Nation, die auf Grund des prophetischen Wortes sicher auf Wiederherstellung hoffte, einen Warnungsspiegel vorzuhalten.

Diese Beurteilung der Vergangenheit geschah an dem

Prüfstein des deuteronomischen Gesetzes und hat sich darum zu einer entschiedenen Verurteilung gestaltet. Sie ist eine grosse Theodicee, die nachweist, wie der Untergang des Volkes Jahve's eine Folge Seiner strengen Gerechtigkeit sei [9]).

Der Anachronismus und die Subjectivität dieser Geschichtsbetrachtung muss freimütig eingeräumt, nichts desto weniger aber auf der andern Seite anerkannt werden, dass die Volksentwicklung im antimosaischen Geist dies strenge Urteil verdient hat [10]).

9) Eine erste Geschichtsbeurteilung finden wir bei Jeremia (C. 2, 1; 4, 3), den viele wegen seiner Verwandtschaft in Sprache, Stil und Auffassung für den Verfasser der *Könige* gehalten haben. Doch ist diese Übereinstimmung nicht gross genug, um auf ihn das vorexilische Königsbuch zurückzuführen, wenn schon dessen Autor ein Mann seiner Richtung, ein Geistesverwandter des Propheten gewesen sein muss. Nach Jeremia begegnet uns eine solche Geschichtsbetrachtung bei Ezechiel, Deuterojesaja und bei dem Schreiber von Dtn. 28—30 und darnach bei dem Redactor der ältesten Sammlung von priesterlichen Gesetzen (Lev. 17—26) im Schlusscapitel dieses Codex, Lev. 26, 3—46.

Die Zeitverhältnisse drängten dazu; die grosse Frage musste sich erheben: Wie ist es doch so weit gekommen und wie konnte es Jahve so weit kommen lassen, dass sein auserwähltes Volk, mit dem er so grosses vorhatte, zu nichte geworden ist? Die Antwort wird im Anschluss an das prophetische Zeugnis, wie es besonders im Deuteronomium seinen Niederschlag gefunden hat, gegeben: weil das Volk Jahve's Willen ungehorsam gewesen ist. Um dem Volke, das nach Gottes Verheissung gewissermassen nach einer neuen Wüstenreise (in der Verbannung) nach Kanaan zurückkehren soll, ein warnendes Beispiel vor die Augen zu stellen, haben die Männer aus der deuteronomischen Schule zur Feder gegriffen.

Das Deuteronomium ist also der Prüfstein; vor allem in *Königen* tritt dies zu Tag; man muss sich in die Vorstellung unseres Autor's recht hineinleben, wenn man verstehen will, was für eine Absicht ihm vorschwebte. 1. Reg. 3, 2 gibt uns seinen Standpunkt zu erkennen. Die grosse Sünde ist die „Sünde

Jerobeam's ben Nebat's" d. i. das Opfern auf den Höhen. Alle Könige Nordisrael's haben sich dessen ganz offenkundig schuldig gemacht; deshalb hat das nördliche Reich nur halb so lang wie Juda bestanden (240 Jahre anstatt 480). In Juda gab es einzelne fromme Könige (Asa, Josaphat, Joas, Amazja, Ussia, Jotham, Hiskia, Josia), aber auch ihnen wird zur Last gelegt, zwar nicht, dass sie Israel zur Sünde *verführten,* wohl aber dass sie die Höhen bestehen liessen. Nun gibt uns 1. Reg. 3, 2 Aufschluss darüber, wie er die Sache aufgefasst haben will: bevor der Tempel in Jerusalem gebaut war (für ihn *der* Wendepunkt, man denke nur an die Chronologie seines Nachfolgers) war dies alles keine Sünde. Seine Meinung geht also, ebenso wie die des Deuteronomisten in Dtn. 12, 1 ff., dahin, dass dieses Gesetz von der Zeit an in Kraft tritt, da Israel zu seiner *Menucha* d. i. zum ruhigen, unbestrittenen Besitze Kanaan's gelangt ist. Dafür ist ihm der Tempelbau der Termin. Darum wird der Höhendienst erst nach demselben verurteilt und nun können wir auch begreifen, warum er in den Büchern *Richter, Samuel* und den ersten Capiteln von *Könige* so vieles unverändert aus älteren Schreibern herübergenommen hat.

Die Grundlinien seiner Auffassung spricht er in 1. Reg. 2, 3. 4; 3, 14 und 9, 1—9 aus und ebenso wiederholt er immer wieder seine Beurteilung der Geschichte bald kürzer bald ausführlicher (1. Reg. 11, 9—13; 14, 7—11; 16, 2; 2. Reg. 17, 7—18 u. s. w.). Aus dem allem geht hervor, dass seine Antwort auf die grosse Frage, die aller Gemüter bewegte, so lautete: Israel ist wegen seines Ungehorsams gegen Jahve's Willen zu Grunde gegangen.

10) Zwei Eigentümlichkeiten fallen uns bei dieser Historiographie auf, die wir indessen bei den Geschichtschreibern aller Perioden der israelitischen Geschichte antreffen: Anachronismus und Subjectivität.

Infolge ihres Anachronismus genügt die israelitische Historiographie nicht den Forderungen, die wir an einen Geschichtschreiber stellen und speziell die deuteronomische thut das ganz sicher nicht. Wir verlangen eine zuverlässige Erzählung des wirklich Geschehenen und eine Beurteilung nach dem Masstab der Zeit worin die Ereignisse statt hatten. Aber die israelitische Geschichtschreibung ist durchaus nicht dazu entstanden, um

unsere Wissbegierde zu befriedigen, sie ist ausschliesslich Lehrmeisterin für die Gegenwart des Autors und ein Warnungsspiegel für die Zukunft. Wir lernen darum aus ihr das Vergangene oft nur mangelhaft kennen, und selbst das wenige nicht nach streng historischer Kritik gesichert. Aber für die Erforschung der Zeit, in welcher der Verfasser lebte, lässt sie uns niemals im Stich.

Was den subjektiven Charakter anlangt, so fasse man das nicht zu einseitig auf. Es soll damit nicht gesagt sein, dass der erste beste seine Meinungen zum Besten gab, sondern der Autor erweist sich als den Exponenten des Glaubensbewusstseins seiner Zeit. Darum sind diese Bücher anonym; sowenig wie das prophetische Wort haben sie einen äusseren Geleitsbrief nötig, sie sprechen zu dem Gewissen ihrer Zeitgenossen (Vgl. Valeton Jr., *Israel. Historiographie, rectorale oratie, Utrecht 1883*).

Historisch, im modernen Sinn des Wortes, ist also die Auffassung der israelitischen Geschichtschreiber kurz vor, in und nach dem Exil nicht. Doch darf sie darum nicht als unrichtig bezeichnet werden. Als Israel nach Kanaan zog, hatte es in der Wüste ein nationales Heiligtum in der Bundeslade und der Stiftshütte, aber die einzelnen Opfer wurden von jedem nach Belieben dargebracht überall, wo man Jahve's Namen anrufen wollte. Als dann das Volk von Kanaan Besitz ergriff, oder besser, als Jahve dies that, musste dies auch einen Ausdruck finden, indem man die „Höhen“ in Besitz nahm, auf welchen den Göttern des Landes geopfert wurde. Das gab Anlass zu gefährlichem Synkretismus; Israel's Cultus blieb nicht rein, so dass schliesslich Hosea den Jahvedienst auf den „Höhen“ einfach Götzendienst nannte. Indessen existierte kein positives Gebot dagegen, denn sonst würde ein Elias nicht seinem Gott geklagt haben, dass Seine *Altäre* (Mehrzahl) niedergerissen wären (1. Reg. 19, 10). Erst nach und nach wurde es als eine mosaische Forderung anerkannt, dass alle die „Höhen“, welche die Reinheit der Religion Israels gefährdet hatten, weg müssten; diese wäre rein geblieben, wenn man sich auf das Opfern bei dem uralten Heiligtum, nämlich der in Jerusalem aufbewahrten Bundeslade, beschränkt hätte. Ist es da nicht innerlich wahr und recht, wenn unser Autor die ganze vorexilische Entwicklung verdammt als eine solche, die in antimosaischem Geist verlaufen ist?

Im Text ist über Sprache und Stil unserer Verfasser nicht die Rede. Nach allem was wir in § 11, Anm. 4 und 5 darüber gesagt haben, können wir kurz sein. Die Eigentümlichkeiten des Deuteronomisten finden wir hier oft wieder. Verschiedene *Particularia* in *Samuel* und *Könige* hat Driver, *Intr.*[2], *p. 174, 175* und *190—193* zusammengestellt.

---

§ 15.

Ezechiel.

Ezechiel, der Sohn eines jerusalemischen Priesters Buzi, gehörte zu den Exulanten des Jahres 597 v. Chr. Er lebte zu Tel Abib am Chebar und war verheiratet. Im 4. Monat des 5. Jahres seiner Wegführung wurde er zum Prophetenamt berufen und hat dessen 22 Jahre lang gewartet [1]). Wahrscheinlich war er nicht mehr so jung wie Jeremia, als er sich durch Jahve berufen wusste; wir lernen in ihm einen anderen Mann kennen als in Jeremia. Die Sünden seines Volkes haben ihn verbittert; er steht dem letzteren mehr gegenüber, als dass er mit ihm mitleidet. Selbst unter dem lebendigen Eindruck der Heiligkeit und Gerechtigkeit Jahves stehend, ist er in einzigartiger Weise der Prophet von Gottes furchtbarer Heiligkeit geworden [2]).

1) Die unter Jojachin (597) weggeführten Exulanten hatten sich am Chebar, der wahrscheinlich bei Babel in den Euphrat mündete, also nicht mit dem Chaboras bei Circesium verwechselt werden darf, angesiedelt. Am Chebar (1, 3; 3. 15 ff.) lag der

Flecken Tel Abib (3, 15 ff.), wo der Prophet mit seinem Weibe ein eignes Haus bewohnte (24, 16—18).

Wir wissen nicht viel von diesen Exulanten und noch weniger von denjenigen aus den Jahren 586 und 581. Der Geschichtschreiber meldet nur, dass sie nach Babel (d. i. in das Gebiet Babels = Babylonien) gingen. Bloss aus dem Stillschweigen Ezechiels über die Ankunft der Exulanten von 586 und 581 hat man geschlossen, dass sie nicht in die gleiche Gegend wie die von 597 gebracht seien, was auch politisch sehr unklug gewesen wäre. Ebenso hatte z. B. Sargon 722 die Exulanten Ephraims geteilt, indem er einige in die Berge Mediens, östlich von Ninive, und nach Chalach, andere nach dem Chabor (= Chaboras bei Circesium) im Lande Gosan, westlich von Ninive, schickte (2. Reg. 17, 6; 18, 11; 1. Chr. 5, 26).

Wie gerne würden wir etwas von der Lebensweise dieser Verbannten wissen; leider hat aber Ezechiel keinen Anlass gefunden, uns darüber etwas mitzuteilen. Mussten sie für ihre Sieger arbeiten oder Frohndienste leisten? Wir wissen es nicht. Es scheint, dass sie innerhalb gewisser Schranken ein ziemliches Mass von Freiheit genossen. Vielleicht wurden nur die ärgsten Rebellen zum Sklavendienst verdammt, während die andern ungehindert Ackerbau und Handel betreiben durften. Die „Ältesten" besassen ein gewisses Ansehen (Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1); damals wurde wohl der Grund zu dem viel späteren Zustand unter dem *Resch-Galutha* (Exiloberhaupt) gelegt. Als später nach Cyrus manche von der Erlaubnis, in ihre Heimat zurückzukehren, Gebrauch machen, geschieht dies unter Leitung eines Davididen (Serubbabel) und eines Priesters (Josua).

Was den religiösen Charakter dieser Gefangenen betrifft, so gab es, wie aus *Ezechiel* hervorgeht, darunter Götzendiener, ferner solche, die durch falsches Vertrauen auf Jahve verleitet, nicht, nach Jeremia's Rat, abwarten wollten. Man denke an Jer. 29; Jeremia riet zu ruhigem Ausharren; doch da man auf baldige Rettung hoffte, wurde ein Brief des Propheten Schemaja nach Jerusalem gesandt, des Inhalts, Jeremia in Gewahrsam zu bringen. Indessen gab es auch solche, die des Propheten Wort gläubig aufnahmen; sie hofften wohl auf Wiederherstellung, jedoch zu Jahves Zeit. Bei den Exulanten von 597 (am Chebar) muss diese Hoffnung lebendiger gewesen sein als bei denen von

586 und 581, welche Stadt und Tempel bereits in Trümmern gesehen hatten. Für viele der ersteren war dieser Fall gerade ein Beweis, dass Jahves Wort durch Jeremia und Ezechiel hinsichtlich der Strafverkündigung erfüllt war; nun sollten sich auch wohl einmal die Heilsverheissungen von der nationalen Wiederherstellung als wahr erweisen.

Unter diesen Leuten hat Ezechiel vom 5. Jahr seiner Wegführung, vom 4. Monat an (1, 1. 2) d. i. vom Juli 592 bis zum ersten Monat des 27. Jahres (29, 17) d. i. bis April 570 gearbeitet.

2) In mehr denn einer Hinsicht zeigt sich grosse Verschiedenheit zwischen Ezechiel und Jeremia. Beide sind priesterlichen Geschlechtes; doch während Ezechiel es sichtlich sehr betrauert, in Babel an der Erfüllung seiner Priesterpflichten verhindert zu sein, finden wir bei Jeremia kein Anzeichen, dass er darauf grossen Wert gelegt hätte. Wurde Jeremia jung zum Prophetenamt berufen und gewähren uns seine Weissagungen einen Einblick in seine Lebensgeschichte, so bietet uns Ezechiels Buch ein in sich geschlossenes Ganze dar; von Anfang bis zu Ende ist es immer derselbe Mann, der zu uns redet. Aus diesem Grunde und auch deswegen, weil die Ältesten jedesmal ihn um Rat fragen, vermutet man, dass er mit seiner prophetischen Thätigkeit begann, als seine innere Entwickelung bereits abgeschlossen war. Jeremia ist der Mann des Gefühls, der ganz mit seinem Volk mitleidet und mitstreitet; Ezechiel dagegen macht uns den Eindruck, dem letzteren gegenüber zu stehen. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass Jeremia noch ein Glied an einem Volksganzen ist, mit seiner Nation in Jerusalem mitlebt, indess Ezechiel davon losgelöst war und nun (nicht mitten unter einem Volke sondern) mitten unter israelitischen Individuen eine andere Aufgabe hatte. Er ist denn auch mehr *Pastor* als *Prophet* (Ez. 33). Doch würde ein Jeremia selbst unter Exulanten anders gesprochen haben. Ezechiël ist verbittert; höchstwahrscheinlich war er unschuldig weggeführt worden, während er vielmehr eine Ausnahme-Behandlung verdient hätte, wie sie Jeremia durch Nabusaradan zu teil ward (Jer. 39, 11). Durch dies alles gewinnt er nicht so leicht unsere Sympathie wie Jeremia; aber unter der Leitung des göttlichen Geistes ist er dazu zubereitet worden, ein ernster Prediger der furchtbaren Heiligkeit

Gottes zu werden (C. 13; 14; 18), siehe Valeton Jr., *Viertal Voorlezingen, S. 115 ff.* Will man diesen Propheten als Mensch billig beurteilen, so darf man nicht vergessen, dass er, der so strenge Forderungen an andre stellte, im eignen Wandel peinlich gewissenhaft war (C. 3, 33). Vgl. auch H. H. Meulenbelt, *De Prediking van Ezech., Utrecht 1880.*

In der Hauptsache haben wir im Buche *Ezechiël* das Werk des Propheten, nach dem das Buch genannt ist, vor uns, von Anfang bis zu Ende trägt es denselben Stempel, nach Form und Inhalt erweist es sich als das Werk eines und desselben Autors. Deutlich zerfällt es in drei Hauptteile: 1) C. 1—24 über Jerusalems nahen Fall; 2) C. 25—32 Weissagungen gegen die Heiden; 3) C. 33—48 über Israels Wiederherstellung [3]).

Unsere Schrift unterscheidet sich von den anderen Prophetenbüchern dadurch, dass Ezechiel nicht bloss das gesprochene Wort wiedergeben, sondern auch, und das in erster Linie, ein *Buch* schreiben will, das zu eingehendem Studium bestimmt ist. Es ist nach einem festen Plane angelegt; klar verrät z. B. der dritte Teil (über Israëls Wiederherstellung) die Rückbeziehung auf C. 1—24. Doch das gibt uns noch nicht das Recht zur Schlussfolgerung, dass die verschiedenen Datierungen einzelner Weissagungen fingiert und die Visionen ausschliesslich für schriftstellerische Einkleidung zu halten seien [4]).

Vielleicht hat Ezechiel zwei Schriften hinterlassen, aus denen die späteren Schriftgelehrten unser kanonisches Buch zusammengestellt haben [5]).

3) In Anm. 5 dieses Paragraphen wird sich ergeben, inwiefern unser Buch *Ezechiël* u. E. vielleicht nicht das Werk des Propheten ist, es handelt sich hier nur um eine verhältnismässig unbedeutende Ausnahme. Jedenfalls muss alles von einer Hand

sein, wenn auch seine älteren Weissagungen etwas weniger Kunst zeigen, so ist doch klar und deutlich, dass von C. 1—48 derselbe Mann zu uns redet.

Im ersten Teil C. 1—24 wird der Prophet vollständig von dem nahen Fall Jerusalems in Anspruch genommen. Er hält sich berufen, alle unbegründeten Erwartungen zu zerstören. Juda's Schuld ist so gross, der Sünden seiner Zeitgenossen sind so viele, dass das Gericht unabwendbar ist.

C. 1—3 handelt über des Propheten Berufung, die durch die geheimnisvolle Vision vom „Wagen“ (C. 1—3, 15) — ein wichtiges Stück für die jüdische Theologie — eingeleitet ist.

C. 4—7 verkündet den drohenden Untergang Juda's und Jerusalem's. Darauf folgt C. 8—11, eine Vision über die Schuld und Strafe Jerusalem's (6. Jahr des Exils); in C. 12—19 (über die Gewissheit des Falles Jerusalems infolge der Sünden des Volkes und seiner Führer) finden diese Gedanken ihre Fortsetzung, in C. 20—24 wird noch einmal das nämliche Thema besprochen, jetzt veranlasst durch die Ältesten, die kommen um sich Rats zu erholen (20, 1).

Hierauf folgen die Weissagungen gegen die Heiden, C. 25—32. Der Hauptzweck ist, den umliegenden Nationen zu verkünden: wenn sie aus Jerusalems Fall den Schluss zögen, dass sich Jahve's Macht unzureichend gezeigt hätte, seine eigne Stadt zu beschirmen, dann sei ihnen kund gethan, dass Jahve ein gleiches Gericht auch für sie bestimmt habe. Einige kurze Orakel über Ammon (25, 1—7 vgl. 21, 28—32), Moab (25, 8—11), Edom (25, 12—14), die Philister (25, 15—17), Sidon (28, 20—26) und viel ausführlichere gegen Tyrus und Ägypten. C. 26, 1—C. 28, 19, über Tyrus ist kurz nach dem Fall Jerusalem's gesprochen. Bei letzterem war Nebukadrezar im Lande von Hamath (Jer. 52, 9); bald darauf muss er die Belagerung von Tyrus in Angriff genommen haben (vgl. § 10, S. 165). Diese Weissagung zerfällt in 3 Teile: *a*) C. 26 Ankündigung des Gerichtes über Tyrus, das sich über Jerusalems Demütigung freut und davon einigen Gewinn zu haben hofft; *b*) C. 27 eine lebendige Beschreibung der Grösse von Tyrus als Handelsstadt, ein Stück von grossem archäologischem Werte; *c*) C. 28, 1—19 gegen den König von Tyrus, der sich göttliche Ehre erweisen lässt. Über Ägypten hat uns Ezechiël nicht weniger als 6 Orakel

hinterlassen in C. 29—32, die chronologisch sonderbar geordnet sind. *a*) C. 29, 1—16 über die Demütigung Ägyptens, 6 Monate vor der Zerstörung Jerusalems gesprochen, wozu *b*) 29, 17—21 als Ergänzung gefügt wurde, das jedoch 16 Jahre später datiert ist, aus der Zeit, wo Nebukadrezar die Belagerung von Tyrus hatte aufheben müssen; auf C. 29, 1—6 folgt eigentlich *c*) 30, 1—19, das Ägyptens völligen Untergang ankündet; *d*) 30, 20—26 drei Monate vor Jerusalems Fall auf Anlass des missglückten Versuchs Hophra's, diese Stadt zu entsetzen; *e*) C. 31 über den Fall des ägyptischen Königs gleich dem einer stolzen Ceder, 5 Wochen vor der Einnahme Jerusalems; *f*) C. 32, 1—32, zwei Klagelieder über Ägyptens Elend (Vs. 1—16 und Vs. 17—32), das eine 14 Tage später als das andre verfasst.

Den Schluss bilden Ezechiëls Weissagungen über Israëls Wiederherstellung, C. 33—48. Davon gelten C. 33—39 dem Lande und seinen Einwohnern, während 40—48 als selbständiges Stück die Wiederherstellung der Theokratie zum Inhalt hat. C. 33 handelt von des Propheten Wirksamkeit, der nun, da eine Weissagung vom Untergang Jerusalems so handgreiflich erfüllt ist, auf das Vertrauen seiner Leidensgenossen im Exil hofft; C. 34 über den erwarteten Idealfürsten; C. 35 und 36 über die neue Besitzergreifung des Landes, das gegenwärtig in den Händen der Edomiter ist; C. 37, die Vision vom Thal der Totengebeine, ein Bild von der Neubelebung der Nation, und C. 38 und 39, Jahve's endlicher Triumph über die Welt nach Vernichtung des Gog von Magog.

Die letzten 9 Capitel 40—48 sind in mehr als einer Hinsicht ein merkwürdiger Bestandteil des Werkes. Zunächst befremdet es uns schon, dass in einem Prophetenbuch ein Gesetzentwurf Aufnahme gefunden hat, noch auffälliger aber sind die grossen Abweichungen von den Vorschriften der Thora. Ezechiel sieht in seiner Vision den Tempel wieder aufgebaut und beschreibt nun auf grund derselben, wie der Tempel eingerichtet sein müsse und an welcher Stelle er stehen solle. C. 40—43 bestimmt ausführlich, wie der Tempel selbst und der Tempeldienst eingerichtet werden soll; C. 44—46 handelt über das Verhältnis des Volkes, der Fremden, der Priester und des Fürsten zum Tempel, verschiedene Verordnungen, welche die Heiligkeit von Jahves Heiligtum sollen wahren helfen; C. 47

und 48 über die Verteilung des Landes, wobei vom Tempel als Mittelpunkt ausgegangen wird.

Ezechiël war Priester mit Leib und Seele; in ihm werden Priester und Prophet, in alter Zeit identisch (Samuel, Elia), doch Jahrhunderte lang getrennt, wieder geeint. Dieser Priester wagt den ersten Versuch prophetische Gedanken zu Cultuszwecken zu symbolisieren und stereotypieren. Sein Gesetzentwurf ist der erste, wenigstens der älteste uns erhaltene Entwurf der Priestergesetze, die nun den grössten Teil der Thora ausmachen. Da er zwischen dem Deuteronomium und den ältesten Bestandteilen des Priestercodex (P^1, in Lev. 17—26) steht, lassen sich die Abweichungen von Josia's Gesetzbuch wie von dem Esra's gut begreifen, während Verwandtschaft in Sprache und Ausdruck mit P^1 (vgl. Anm. 6) uns auf die Vermutung bringt, dass der Priester, der das „Heiligkeitsgesetz" zusammenstellte, ein Mann aus seiner Schule war. Ezechiel macht zuerst bei den „levitischen Priestern", wie sie das Deuteronomium stets nennt, einen Unterschied, indem er allein den Söhnen Zadoks (44, 1—16) die Priesterrechte zuerkennt, während die anderen Leviten infolge ihrer Sünde als Höhenpriester davon ausgeschlossen werden.

4) Ezechiel ist der reinste Repräsentant der dritten Periode des Prophetismus, der Männer der Schrift (§ 8, Anm. 1). Er ist der erste *Schriftsteller-Prophet*. Auch Amos hat uns eigentlich keine Sammlung wörtlich so gesprochner Orakel hinterlassen, sondern eine Übersicht über seine prophetische Wirksamkeit gegeben. Aber seine Aufzeichnungen machen doch den Eindruck ziemlich getreuer Wiedergabe der gesprochenen Worte. Dies ist nun bei Ezechiel nicht der Fall. Bei den meisten Stücken haben wir das Gefühl, dass sie nie, oder doch nur in ganz andrer Form mündlich vorgetragen seien. Mit einer Kunst, die an Künstelei grenzt, hat unser Schriftsteller ein Werk verfasst, das sich nicht besonders gut zum Vorlesen eignet, sondern die Bestimmung hat, studiert zu werden. Ein Teil ist mit Rücksicht auf den andern angelegt; man vergleiche C. 3, 16 ff. mit C. 33, 1—9; C. 24, 25—27 mit C. 33, 21. 22 (aus dem 1. und 3. Teil), oder C. 3, 25—27 mit C. 24, 25—27 und C. 12, 1—16 mit C. 17, 19—21 (sämtlich aus dem 1. Teil). Alle stimmen darin überein, dass Ezechiëls Buch eine gekünstelte Composition prophetischer Betrachtungen

ist. Doch gehen nicht alle gleich weit in den Schlussfolgerungen, die sie aus diesem Charakter der Schrift ziehen.

Am weitesten gehen diejenigen, welche das ganze Buch ein Pseudepigraph nennen. Zunz (*Die gottesd. Vorträge der Juden 1832, S. 157—162, 2. Aufl., 1892, S. 165—170* und später in *Z. D. Morgenl. Ges. XXVII, S. 676ff.*) hat diese Ansicht zuerst aufgestellt, nach ihm L. Seinecke, *Gesch. d. V. Isr. I, S. 138 und II, S. 1—20.* Der erstere verweist das Buch in die persische Periode, in die Zeit zwischen 440 und 400, der letztere in die syrische Periode, in das Jahr 164 v. Chr. Zunz stützt sich vor allem auf die Sprache, die Parsismen und Rabbinismen enthalte und grosse Verwandtschaft mit den jüngsten Stücken des Pentateuch verrate, ja sogar von ihnen abhängig sei. Seinecke geht von C. 4, 5f. aus, wo Ezechiel Israel eine Strafzeit von 390 + 40 Jahren (= 430) ankündigt, womit der Verfasser die Zeit in der er lebte, andeute. Sei der Prophet im 5. Jahr des Exils aufgetreten, so müsse man davon die 430 Jahre abziehen: 594 (593) — 430 = 164 (163) v. Chr. Man sehe die ausführliche Widerlegung dieser Ansichten, die Cornill, *Einl.*², *S. 170,* curiosa nennt, bei Kuenen, *H. C. O.², II, § 64, 15—22.* Der Hauptgrund, warum wir uns Zunz und Seinecke nicht anschliessen können, liegt in Ezechiels Verhältniss zum Pentateuch, indem man u. E. nur eine Abhängigkeit von den älteren Stücken der Thora aufzeigen kann, während die jüngeren Bestandteile unverkennbar von Ezechiël abhängig sind.

Nicht so weit geht Kuenen (*§ 64, 1—14*), der sich offenbar gut erklären kann, wie Zunz zur Vermutung eines Pseudepigraphs gekommen sei. Auch er glaubt, dass das Buch nicht das ist, was es sein will. C. 1—24 gibt sich als Tagebuch vom 5. (C. 1, 12) bis zum 9. (C. 21, 1) Jahre des Exils aus. Aber C. 17, 15—18 setzt Zedekia's Abfall (im 9. Jahr) voraus, während das Orakel im 7. Jahr gesprochen sein will (wegen 8, 1 und 20, 1). Die Anwesenheit der Aeltesten (8, 1; 14, 1; 20, 1) ist offenbar Einkleidung; von den meisten Prophetieen lässt sich schwer annehmen, dass sie jemals so verkündet seien. Zieht man dabei in Betracht, 1) dass die verschiedenen Teile sich so deutlich aufeinander beziehen, 2) dass die Einheit des Sprachgebrauchs in allen Stücken in die Augen springt, und 3) dass in den Weissagungen eine Menge Einzelheiten vorkommen, deren

Erfüllung der Prophet erlebt hat, während er in seinen Ansichten über die Zukunft oft nach Kuenen geirrt hat — dann glaubt K. berechtigt zu sein, den Überschriften jeden Wert abzuerkennen und alles, auch die Visionen, für eine sehr freie Einkleidung und Reproduction dessen halten zu dürfen, was der Prophet wirklich durchlebt und geredet hat, für eine so freie, dass man besser von Fiction spricht.

Uns scheint, dass auch dies Urteil unrichtig ist. Zunächst fassen wir des Propheten Visionen ins Auge. In Ez. 3, 22 lesen wir, dass sich der Prophet auf göttlichen Befehl in sein Haus einschliesst. Jahve lässt seine Zunge am Gaumen kleben, er ist stumm, abgesehen von den Zwischenpausen, in denen Jahves Wort zu ihm kommt. In C. 4 erzählt er uns, dass er geraume Zeit (mas. Text 390, LXX 190 Tage) auf seiner linken, dann noch weitere 40 Tage auf seiner rechten Seite liegen musste. Während dieser ganzen Zeit ist er mit dicken Stricken gebunden und kann sich nicht umwenden. In C. 33, 21. 22 erreicht dieser (offenbar öfter sich wiederholende) Zustand sein Ende, als ein Flüchtling die Kunde von der Zerstörung Jerusalems bringt. Klostermann (*St. u. Kr. 1877, S. 404 ff. u. 417 ff.*) hat die Meinung geäussert, dass Ezechiel an Epilepsie gelitten haben müsse. Valeton Jr. (*Voorlezingen, S. 118 ff.*) hat sich auch für diese Auffassung erklärt. Kuenen (*H. C. O.², II, § 60, n. 7*) und auch König (*N. Kirch. Z. 1892, S. 650 ff.*) haben sie bekämpft. Doch ihre Widerlegung trägt u. E. nicht genug der hier unumgänglich notwendigen Voraussetzung Rechnung, dass Ezechiel seine Erlebnisse viel später frei reproduciert, ausgearbeitet und seinen Zwecken angepasst habe, wie auch einst Hosea seine wirklichen Erlebnisse frei in eine allegorische Erzählung umgewandelt hat. Natürlich ist es jetzt unmöglich, noch festzustellen, was litterarische Einkleidung und was Erzählung geschehener Ereignisse ist. Die Visionen waren für den Propheten Symbole, die er frei umarbeiten konnte für seine Absicht, das was ihm Jahve zu sehen und zu verstehen gab, seinen Volksgenossen zu übermitteln.

Im 25. Jahr des Exils hat Ezechiël sein Buch (im Fall, dass es gleich von vornherein ein Ganzes war) redigiert; denn aus diesem Jahre stammt die Tempelvision (40, 1). Doch muss der Prophet damals bereits ältere Aufzeichnungen vor sich ge-

habt haben. Stade (*G. d. V. J., II, S. 37, Anm. 2*) hält es für wahrscheinlich, dass die Orakel vor 586 wohl recht getreu wiedergegeben seien, weil der Prophet C. 17, 22—24, das mit der Tempelvision nicht in Einklang steht, trotzdem unverändert beibehalten habe. So bemerkt auch Cornill (*S. 171*) richtig, dass der Prophet, da C. 29, 17—21 offenbar späterer Zusatz (aus dem 27. Jahre) ist, doch wohl solche Widersprüche hätte ausgleichen können, es aber dennoch nicht gethan hat. Das auf C. 17 gegründete Bedenken Kuenen's ist nach ihm dadurch widerlegt, dass ja dieses Capitel eigentlich gar nicht datiert ist. Ferner constatiert er, dass die als die ältesten gekennzeichneten Stücke nicht dieselbe schriftstellerische Kunst zeigen, wie die späteren. Auch wir sind der Ansicht, dass Ezechiel, als er eine Übersicht über seine prophetische Wirksamkeit gab, sich viel weiter von der Form seiner mündlichen Predigt und von den wirklichen Erlebnissen entfernte als z. B. Amos, der älteste Schriftsteller unter den Propheten; allein wir haben keinen Grund, fast alle Übereinstimmung zwischen den Darstellungen des Buches und den Thatsachen selbst zu leugnen. Was wörtlich und was *ex eventu* mitgeteilt ist, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit auseinander halten. Wir wissen, dass auch Jeremia seine Orakel über die Skythen (bei der späteren Niederschrift) sehr frei auf die Chaldäer übertrug. „Alle diese Erwägungen nötigen mich zur Annahme, dass Ezechiel sein Buch im 25. Jahre zwar als Ganzes niedergeschrieben und ausgearbeitet hat, aber dazu sich früherer und zum Teil viel früherer Aufzeichnungen bediente, die er wesentlich unverändert liess". (Cornill, *S. 171.*)

5) In *Baba Bathra fol. 14b* wird gelehrt, dass die „Männer der grossen Synagoge" die Bücher קנדג (*Ezechiel, 12 kl. Propheten, Daniël* und *Esther*) geschrieben hätten. Ich stellte (*Kanon, S. 57*) die Frage: „Liegt darin eine dunkle Erinnerung an die Geschichte dieses Buches (sc. *Ezechiël*)?". Hier wollen wir nach einer Antwort darauf suchen. Josephus sagt *Arch. Jud.* X, 5, 1, dass Ezechiel *δύο βίβλους γράψας κατέλιπεν* *). Combiniert mit der jüdischen Überlieferung, dass das Buch

*) Nach H. Venema, *Lectiones Acad. ad Ez., Leovardiae 1790, prol. p. 2* (vgl. Meulenbelt, *S. 15, n. 1*) geht die Stelle bei Josephus auf Jeremia, dessen „zwei Bücher", die Weissagungen und Klagelieder, hier gemeint seien. Allein das passt nicht gut zum Context.

Ezechiel von „den Männern der grossen Synagoge" zusammengestellt sei, ist diese Bemerkung vielleicht nicht so „völlig dunkel", wie Cornill (*S. 171*) meint. Zwei Möglichkeiten gibt es hier: entweder die Orakel gegen die Heiden (C. 25—32) haben ursprünglich ein besonderes Buch gebildet, oder Ezechiëls erstes Buch endigte ursprünglich mit dem finalen Triumph über Gog von Magog (C. 39), und C. 40—48 war als ein Gesetzentwurf eine besondere Schrift. Die Stellen im dritten Teil, die sich auf den ersten Teil (C. 1—24) beziehen, sind dann damit übereinstimmend auch nur vor C. 40 zu finden; und ebenso können die Orakel gegen die Heiden so ziemlich als selbständiges Ganze gelten. Wenn der Nachricht aus dem Thalmud und der Mitteilung des Josephus etwas thatsächliches zu grunde liegt, so wird man in C. 40—48 Ezechiels zweites Buch sehen müssen und die Abfassung der übrigen Capitel (1—39) einige Zeit nach dem 12. Jahr der Wegführung (33, 21), also einige Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (abgesehen von 29, 17—21, vgl. Anm. 4) zu setzen haben.

Es ist für uns nicht leicht einer Schrift wie der Ezechiëls ihr volles Recht widerfahren zu lassen. Schon als schriftstellerisches Produkt hat sie wenig anziehendes: der Stil ist prosaïsch, die Bilder sind nicht immer geschmackvoll, er führt sie durchgängig zu weit aus; in seinem Stil zeigt sich ein Streben nach dem Kolossalen, das aber doch nicht die beabsichtigte Wirkung auf uns macht. Er ist kein Dichter wie viele ältere Propheten. Allein man darf ihm nicht alle dichterische Anlage absprechen; einige schöne Stellen lassen sich hiefür anführen. Was uns dunkel ist in seinem Stil, muss auf Rechnung des verderbten Textes gesetzt werden [6]).

Aber auch durch den Inhalt fühlen wir uns nicht sofort angezogen. Der priesterliche Charakter dieses Propheten spricht uns nicht leicht an. In seiner Zukunftsbeschreibung ist wenig Perspective. Doch darf man sich nicht durch den ersten Eindruck bestimmen lassen. Auf dem Platze, auf den ihn Gott

gestellt hatte, können wir Liebe und Hochachtung für ihn gewinnen. Er war ein gewissenhafter Mann, tief durchdrungen von dem Gefühle seiner Verantwortlichkeit gegenüber Gott und Menschen; bei näherem Zusehen fehlt ihm die prophetische Fernsicht nicht völlig; der priesterliche Charakter seiner Weissagungen ist in diesem Stadium der Geschichte des Reiches Gottes ein bedeutsamer Fortschritt gewesen [7].

6) Driver, *Intr.*[2], *p. 278* sagt von unserm Propheten „He has imagination but not poetical talent". Und in der That, er ist der wenigst poëtische unter der Schaar der älteren Propheten; doch geht ihm das dichterische Talent nicht völlig ab, z. B. C. 7, 5—7. 10 ff.; C. 21, 9 ff.; und in C. 32 besitzen wir zwei Klagelieder, die nicht ohne Schönheit in formeller Hinsicht sind; vor allem tritt hier Vs. 17—32 (ebenso in C. 19; C. 26, 17. 18; C. 28, 18 f.) der für die Klagelieder charakteristische Rhythmus scharf hervor (vgl. § 19). Seine Bilder entsprechen nicht unserm Geschmack (C. 16; 23; 31) und werden auf jeden Fall viel zu minutiös ausgeführt. In seiner Weissagung gegen Tyrus hat er C. 27 eine Darstellung des tyrischen Welthandels gegeben, die eine Fundgrube für die Archäologie bildet; aber gerade dadurch werden die Gedanken vom Hauptthema abgelenkt; Jesaja oder Jeremia würden dies nicht so gethan haben. Doch dem kann man die Vision vom Thal der Totengebeine gegenüberstellen C. 37, die in litterarischer Hinsicht viele Vorzüge besitzt. In der Beschreibung des Gog von Magog C. 38 und 39 zeigt sich ein Ringen nach gewaltigem Ausdruck, nach dem Kolossalen, allein der Eindruck, den er auf uns machen möchte, wird doch nicht erreicht. Deutlich ist, dass nunmehr die Blütezeit vorbei ist. Das Spontane fehlt; Ezechiel ist ein Mann, der die Schriften der älteren Propheten vor sich (denn auch das lässt sich nachweisen *Kanon, S. 24, 112*), in seiner Kammer seinen Gedanken nachhängt, flüchtige Augenblicke der Begeisterung in's Minutiöse zerlegt und dann beschreibt. Über die Eigentümlichkeiten seines Stils siehe noch Driver, *Intr.*[2], *p. 278 und 279* und die dort citierten Seiten, wo die Übereinstimmung mit P[1] dargethan wird.

Wo der Stil dunkel, oder ein Bild unverständlich ist, liegt

die Schuld an Textverderbnis. Dies hat bereits Hitzig bemerkt; Cornill lieferte in *Das Buch des Proph. Ezechiel, Leipzig 1886* eine gründliche Arbeit zur Wiederherstellung des ursprünglichen Textes.

7) Es ist nicht allein die Form, sondern auch der Inhalt, was uns bei der ersten Beschäftigung diesen Verfasser nicht anziehend macht. Die Gründe hierfür sind im Texte genannt (vgl. auch Anm. 2). Seine Darstellung der Zukunft ist zu sehr detailliert; alles ist dabei buchstäblich gemeint, es lässt sich in eine Zeichnung bringen und auf dem Papier abzirkeln. Und noch dazu dieses alles in priesterlichem Geist. Sein Idealfürst steht nicht höher als die besten davidischen Könige, den echten Davidssohn stellt er Zedekia gegenüber 34, 22 ff. Er hat seinen Blick eben auf die nächste Zukunft gerichtet und offenbart wenig prophetische Perspective. Indess ganz gebricht sie ihm nicht. So soll Jahve selbst kommen (C. 34; 37; 36, 24 ff.); er erwartet, dass dem Volke ein neues Herz geschenkt werde (11, 19 lies אַחֵר anstatt אֶחָד; 18, 31; 36, 26); und auch das priesterliche Element hat hier eine gewisse Berechtigung. Aller Nachdruck wird ja auf einen reinen Dienst gelegt; alles geht in dem Zwecke auf, symbolisch darzustellen, wie der heilige Gott mitten in seinem Volke wohnen könne. Im Priestergesetz wird das Versöhnungsritual näher ausgeführt; auch da verkennt man es oft, weil man es nicht genug als einen notwendigen Durchgangspunkt in der Geschichte der göttlichen Offenbarung würdigt.

---

§ 16.

Poetische Stücke aus der vorexilischen Zeit.

Schon mehr als einmal haben wir die Grenzlinie in Israels Geschichte, welche durch das Jahr des Exils (586) gezogen

wird, überschreiten müssen, wenn wir Schriften zur Sprache brachten, die in ihren wesentlichen Bestandteilen wohl vor 586 verfasst sind, jedoch erst später ihre gegenwärtige Form erhalten haben. Ehe wir nun aber zu den rein exilischen und nachexilischen Büchern übergehen, müssen wir noch eine kleine Nachlese halten.

Bis jetzt haben wir uns hauptsächlich mit Geschichtschreibung, Aufzeichnung von Gesetzen und Prophetenworten beschäftigt. Nur in der allerältesten Periode begegneten uns auch Gedichte (§§ 1—3); wir lernten hier Liedersammlungen im *Sepher Hajjaschār* und *Sepher Milchamōth Jahve* (§ 6) kennen. Schon dies wenige legt uns die Vermutung nahe, dass sich das litterarische Leben wohl öfter in dichterischen Erzeugnissen wird geäussert haben. Wir fanden auch hie und da Gedichte, die man nach ihrer Stellung in der Erzählung zu urteilen, für sehr alt hätte halten sollen (Gen. 49; Ex. 15, 1—18; Num. 23; 24); allein aus ihrem Inhalt ergab sich, dass sie jüngeren Datums waren als die Personen, denen sie in den Mund gelegt wurde, oder gar noch nachträglich in die geschichtliche Darstellung eingeschaltet waren [1]).

Abgesehen von *dem Lied* Ex. 15 und *dem Segen Bileams* (Num. 23; 24), worüber wir bereits gehandelt haben, denken wir hier an *das Lied* und *den Segen Mosis* (Dtn. 32, 1—43 und 33). Mit dem *Segen Jakobs* (Gen. 49) sind dies zusammen die fünf grossen Gedichte im Pentateuch.

Nur Gen. 49 und Num. 23 und 24 berechtigen zur Annahme, dass sie vom Erzähler selbst aufgenommen seien: Ex. 15 und Dtn. 33 erweisen sich als spätere Zusätze und bei näherer Prüfung ergibt sich dies auch für Dtn. 32, 1—43. Die Entstehungszeit dieser Gedichte lässt sich der Art der Sache nach schwer bestimmen, die Sprüche Bileam's waren in der Hauptsache wohl im 8. Jahrhundert bekannt und Dtn. 33

weist auf die Zeit Jerobeam's II. [2]). Doch bei Ex. 15 lässt sich nicht viel sicheres feststellen, während Dtn. 32, ein Compendium der prophetischen Predigt, in der sich Spuren sehr jungen Ursprungs erkennen lassen, nicht zur vorexilischen Poesie gerechnet werden kann [3]).

1) Schade, dass das in der Überschrift gegebene Thema in einem einzigen Paragraph abgehandelt werden kann! Wie viel muss zu grunde gegangen sein, und darunter welche wertvolle Stücke! Wenn uns schon im Anfang des litterarischen Lebens Israel's Gedichte begegneten, so dürfen wir als sicher annehmen, dass mancher Dichter vor den Ohren seiner Zeitgenossen Lieder gesungen hatte, die für die Nachkommen verloren sind.

Um eine vollständige Übersicht zu geben, müssen wir hier auf Früheres zurückkommen. Über Gen. 49 brauchen hier nicht mehr zu handeln, da dieses Capitel erschöpfend in § 2 besprochen wurde.

2) In's 8. Jahrh. v. Chr. lassen sich mit hinreichender Sicherheit Num. 23 und 24 und Dtn. 33 bringen. Vgl. über die *Segenssprüche Bileam's* § 1, Anm. 9. Der aramäische Prophet Bileam hat in den Volkserzählungen Altisraels deutlich eine grosse Rolle gespielt. Die meisten A. T.lichen Erzählungen stellen ihn in günstigem Lichte dar (Num. 24, 25; Mch. 6, 5; Dtn. 23, 5; Jos. 24, 9; Neh. 13, 2); doch einige verraten ein anderes Urteil über ihn (Num. 31, 8; Jos. 13, 22; vgl. 2. Pt. 2, 15; Jud. Vs. 11; Apk. 2, 14). Mit einer so interessanten Gestalt der Volkssage haben sich wohl beide vordeuteronomische Schriften (J und E) befasst; da nun das einleitende Capitel Num. 22 auch unverkennbar aus J und E zusammengearbeitet ist, haben wir allen Grund, C. 23 E und C. 24 grossenteils J zuzuschreiben. C. 23 und 24, 1—19 sind deutlich Dubletten. Wie der ursprüngliche Wortlaut dieser Stücke beim Jahvisten und Elohisten war, wissen wir nicht mehr; dagegen deutet die Anspielung auf Davids Heldenthaten in C. 24, 17—19 auf die Hand des judäischen Überarbeiters dieser Gedichte. Ferner, die drei kürzeren Sprüche C. 24, 20—24 sind offenbar jüngere Zuthaten, da Vs. 22 die assyrische Zeit zur Voraussetzung hat und Vs. 24 uns entweder in die 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts

versetzt (Kuenen, *Th. T. 1884, S. 538 f.*) oder vielleicht gar erst der griechischen Periode zugewiesen werden muss (Cornill, *S. 70*).

Alles führt zur Annahme, dass C. 23 und 24, 1—19 der Hauptsache nach vom Jahvisten und Elohisten selbst aufgenommen sind. Diese Sprüche waren also schon im 8. Jahrh. v. Chr. bekannt und unter dem Namen Bileams im Umlauf. Auch die Thatsache, dass sie einem Heiden in den Mund gelegt sind, zeugt für ihr hohes Alter.

Der Segen Mosis (Dtn. 33) kann aus den Zusammenhang der Erzählung herausgelöst werden, ohne dass man eine Lücke empfinden würde. Zu einer der Ausgaben des Deuteronomiums (D^h oder D^p) hat er nicht gehört. Wahrscheinlich hatte der Elohist dieses Stück in seinem Geschichtswerk gehabt; von hier wurde es mit der Überschrift (vgl. Gen. 27, 7. 10; 50, 16 לפני מותו) herübergenommen, als man das Deuterononium mit JE verband (Cornill, *S. 72*). Eine gründliche Behandlung erfuhr dies Stück durch K. H. Graf, *Der Segen Mose's erklärt, Leipzig 1857*. Hinsichtlich der Zeitbestimmung bemerken wir, 1) dass es von Gen. 49 abhängig ist, dies ergibt sich aus verschiedenen Sprüchen, besonders dem über Joseph; 2) in den Stammesverhältnissen sind wichtige Veränderungen eingetreten: Simeon ist verschwunden, Ruben ist dem Aussterben nahe (Vs. 6); Levi wird nicht verflucht (Vs. 8—11), sondern erscheint als der Priesterstamm, hat aber Mühe (Vs. 11) sich zu behaupten. 3) Die Verherrlichung Josephs (Vs. 17) und der Segen über Gad (Vs. 20) lassen an die Zeit Jerobeams II. denken, in der das Haus Josephs einen Zustand hoher Blüte erreicht und Gad sich glücklich vom Drucke der Syrer frei gemacht hatte. Zieht man dabei noch in Betracht, dass wir hier ein Stück vor uns haben, das nach Form und Inhalt den Eindruck hohen Alters macht, dann spricht alles dafür, dieses Stück der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts und zwar der Blütezeit unter Jerobeam II. zuzuweisen.

Dies Gedicht unterscheidet sich hierdurch vom *Segen Jakobs,* dass wir in ihm keine Sammlung von Sprüchen, die im Munde des Volkes lebten, sondern wohl zweifellos das Werk eines Mannes vor uns haben, der sein Urteil und seine Wünsche über die einzelnen Stämme äussert.

3) Bei Ex. 15, 1—18 können wir uns mit einer Verweisung auf § 1, Anm. 8 begnügen. Es ist ein Passahgesang, d. i. ein Lied aus dem Kreise solcher, die dies Fest als historischen Gedenktag feierten. Es könnte darum doch vordeuteronomisch sein, wenn auch die „Vergeschichtlichung" der Feste erst in Israels zweiter Gesetzgebung codificiert wurde. (Vgl. *De Joodsche feesten als hist. Gedenkdagen* u. s. w. in *Stemmen voor Waarheid en Vrede, 1884*).

Das *Lied Mosis* in Dtn. 32, 1—43 ist 1862 von A. Kamphausen ausgezeichnet in einer Monographie behandelt worden; seine Resultate erfreuten sich lange Zeit allgemeiner Zustimmung. Da Dtn. 31, 14—23 die Einleitung zu unserm Liede bildete, so glaubte man, es sei bereits vom Deuteronomisten aufgenommen, es selbst also noch älter. Der Verfasser lebte in einer Zeit des Druckes und der Not und predigt, dass Israels Sünde und Abfall notwendig den Untergang nach sich ziehe. Als eine Warnung für alle folgenden Geschlechter habe dann der Autor von Dtn. 31, 14 ff. dieses Stück an den Anfang der Geschichte Israels gestellt und es Moses in den Mund gelegt.

Doch sind diese Gründe entscheidend für eine vordeuteronomische Ansetzung? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir den Inhalt ins Auge fassen und auf die Einleitung Dtn. 31, 14 ff. zurückgehen. 1) Etwas über den Inhalt. Wer ist das „Nicht-Volk" und „thörichte Volk" in Vs. 21? Einige sagen, die Syrer, dann kann das Gedicht ± 900 v. Chr. verfasst sein (Knobel, Schrader). Es können auch die Assyrer sein (cf. Jes. 5, 26. 27; 14, 31; 33, 19); dann würde es aus der Zeit ± 740 stammen und von einem Ephraimiten sein. Aber es kann auch auf die Chaldäer gehen (cf. Jer. 5, 15. 16; 6, 22. 23; Hab. 1, 3) und dann würde es von einem Judäer ± 630—600 herrühren. Das letzte ist das wahrscheinlichste. Kamphausen hat S. 295 ff. eine Liste jeremianischer Ausdrücke gegeben, und eine Vergleichung der betreffenden Stellen legt Abhängigkeit von Jeremia nahe. Hiermit stimmt, dass sich deuteronomische Redewendungen in unserm Stücke finden und vor allem, dass es von jemand gedichtet wurde, der prophetische Schriften studiert hat; man begegnet nicht nur Anklängen an Hosea, Micha und Jesaja, sondern auch an Jeremia und Deuterojesaja (Vs. 12; 31; 39). Es ist eine kurze Zusammenfassung der prophetischen Mahnungen.

Kraft und Frische wie in Dtn. 33 sucht man hier vergebens. Schon der Eingang (Vs. 1—3) ist schwülstig und wenn auch die Form manches Eigentümliche hat, so sind doch offenbar die Gedanken anderswoher entlehnt und ziemlich allgemein gehalten. 2) Früher sah man in dem Stücke nicht einen nachträglichen Zusatz, sondern glaubte, der Herausgeber des Deuteronomiums oder der Deuteronomist selbst habe es aufgenommen. Stade (*Z. A. W. 1885, S. 297 ff.*) hat jedoch dargethan, dass Dtn. 31, 16—22 zwischen Vs. 14 und 23 später im Hinblick auf die beabsichtigte Einschiebung des Liedes eingefügt ist. Ihm schliesst sich Cornill (*S. 71*) an. Dtn. 31, 9—13 war der Schluss der Ausgabe D^p und Vs. 1—8. 14. 15. 23 ist geschrieben, um zur Verbindung des Deuteronomiums mit den übrigen Büchern des Pentateuchs zu dienen. Auch dieser (aus Dtn. 31, 14 ff. geschöpfte) Grund, dem Liede ein höheres Alter zuzuschreiben, ist also nicht stichhaltig.

Dieses grösste Gedicht des Pentateuchs halten wir demnach für sehr jung, vielleicht dem Ende des Exils angehörig. Wir mussten es zwar hier zur Sprache bringen, doch nur, um als Ergebnis festzustellen, dass es der vorexilischen Zeit nicht zugewiesen werden darf. Ob es wohl der Verfasser *e mente Mosis* gedichtet hat? Anhaltspunkte dafür fehlen. Fest steht nur, dass der Autor von Dtn. 31, 16—22 dieses Gedicht Moses in den Mund gelegt hat, sei es, dass er in ihm wirklich Worte des grossen Gottesmannes sah, sei es, dass er es für erlaubt hielt, den Gesetzgeber so sprechen zu lassen, eben in der Überzeugung, dass Moses auch in Wahrheit so sprechen würde, wenn er in diesen Zeiten lebte.

Am Ende der Geschichte Davids wird diesem, ebenso wie Mose, ein *Psalm* und eine *Weissagung* zugeschrieben (2. Sam. 22 und 23, 1—7). Beide Gedichte (der *Psalm,* 2. Sam. 22 = Ps. 18 sowie *David's letzte Worte* 2. Sam. 23, 1—7) können vorexilisch sein. Auch das *Lied der Hanna* (1. Sam. 2, 1—10) lernten wir als solches kennen. Die Lieder hingegen, die wir in den Büchern der Propheten finden (Jes. 12; Jes. 38, 9—20;

Hab. 3) sind aller Wahrscheinlichkeit nach junge Zusätze aus einer Periode, in der man grosse Vorliebe für die Psalmen hegte [4]).

Diese Periode fällt zweifellos in die Zeit nach dem Exil. Unser Psalter ist, wie wir später sehen werden, hauptsächlich das liturgische Buch des zweiten Tempels gewesen. Vor dem Exil hatte der gottesdienstliche Gesang, selbst im Tempel zu Jerusalem, einen ganz anderen Character; einen geordneten levitischen Sängerchor gab es noch nicht, die ganze Gemeinde pflegte in den Vorhöfen „zu jauchzen“. Doch mag auch bei einzelnen Gelegenheiten ein mehr kunstmässiger Gesang angestimmt worden sein und das eine und andre Lied aus jener älteren Zeit in unsern Psalter übergegangen sein. Ferner können auch viele Klagepsalmen oder Jubellieder oder Königspsalmen, die später für liturgische Zwecke zugerichtet wurden, ursprünglich in andrer Absicht gedichtet worden sein. Lässt es sich auch unmöglich mit Bestimmtheit angeben, welche Psalmen aus der vorexilischen Zeit stammen und in welcher Form, so erachten wir es doch für höchst wahrscheinlich, dass besonders in den ältesten Sammlungen, die unserm Psalmbuch zu grunde liegen, das eine und andre vorexilische Gedicht in unseren Psalter Eingang gefunden hat [5]).

4) Selbst Cheyne, der alle Psalmen für exilisch oder nachexilisch hält, macht bei Ps. 18 (= 2. Sam. 22) eine Ausnahme, und setzt ihn in die Periode vor dem Exil und zwar in die Regierungszeit Josia's. In der That verrät unser Psalm in Sprache, Form und Inhalt so viele Anzeichen hohen Alters, dass man nicht viele finden wird, die dieses Gedicht der Zeit nach 586 zuweisen würden. Nur das ist fraglich, ob man so weit gehen darf, dasselbe ausnahmsweise David zu vindicieren; und hier müssen wir uns allerdings dafür entscheiden, dass sich für eine solche Annahme nicht genügende Gründe beibringen lassen (vgl. § 3, Anm. 2).

Auch *Davids letzte Worte* passen am besten in die Zeit vor dem Untergang des jüdischen Staates. Sogar nach Cheyne,

Origin of the Psalter, p. 212 sind sie unter Hiskia oder eher noch unter Josia geschrieben. Abhängig zeigen sie sich (Vs. 5) von 2. Sam. 7, der Weissagung Nathans.

Das *Lied der Hanna* (1. Sam. 2, 1—10 vgl. § 3, Anm. 10) reiht sich den zwei genannten Gedichten als eine dritte köstliche Perle aus Israels litterarischem Leben zur Zeit seiner nationalen Grösse ebenbürtig an; diese Überreste erfüllen uns mit Schmerz bei dem Gedanken daran, dass so viel verloren gegangen ist, fordern uns aber auch nachdrücklich auf, nicht all zu voreilig alle Lieder unseres Psalters für junge Produkte zu erklären.

Über Jes. 12; 38, 9—20 und Hab. 3 sehe man Cheyne, *o. c., p. 214* und bei uns § 10, Anm. 13c und § 13, Anm. 11. Vor allem trägt der *Psalm Habakuk's* deutliche Spuren später Entstehungszeit. Bei Jes. 12 ist wohl zu beachten, dass wir nicht behaupten, dies Gedicht könne unmöglich von Jesaja herrühren; im Gegenteil (vgl. Anm. 5), wir halten es für sehr wahrscheinlich, dass Schüler des Propheten und vielleicht der Prophet selbst solche Lieder gedichtet habe. Allein die Stellung des Psalmes im Buche Jesaja kann nicht als zwingender Grund gelten, ihn dem Propheten zuzuschreiben.

5) Der Gottesdienst im zweiten Tempel nahm allmählich einen ganz anderen Charakter an als derjenige vor 586. Die Einführung des priesterlichen Gesetzes (433) hat überall Änderung hervorgerufen; wer sich durch den Anachronismus des Chronikschreibers nicht irre leiten lässt, sondern sich an die älteren historischen Bücher hält, fühlt und sieht dies auf jeder Seite.

Schon die Etymologie des Wortes תהלה zeigt uns, welchen Zweck der gottesdienstliche Gesang ursprünglich hatte. Das hebr. *hillel* ist das arabische *ahalla* = laut rufen (Lagarde, *Orientalia, II, 1880, S. 19* und Wellhausen, *Skizzen etc., III, S. 107*). Bei den Muslims ist der *tahlîl* gewöhnlich der bekannte Ausruf *lā ilāha illā 'llāh* „es gibt keinen Gott ausser Allah" oder das bis jetzt noch nicht erklärte *labbaika* (vielleicht: „zu deinem Dienst, o Gott!"). R. Smith, *Religion of the Semites, p. 411* sieht darin den Ruf des Opferers, beim Darbringen des Opfers; hierfür lässt sich viel anführen. Vielleicht ist das hebräische הִלֵּל ein Denominativ von הִלּוּלִים (Jdc. 9, 27; Lev. 19, 24 = ein Erstlingsopfer von Baumfrüchten?) und bezeichnet das laute Rufen, in das man beim Darbringen dieser

Erstlinge einstimmte. Jedenfalls hängen הָלַל und יָלַל (= heulen) zusammen und *tehilla* ist ursprünglich kein kunstmässiger Lobgesang, wie מִזְמוֹר = ein Harfenlied, Psalm (זמר = *ψάλλειν* die Saiten spielen).

Nicht ein Sängerchor *) sondern die ganze Gemeinde jauchzte (2. Sam. 6, 5; Am. 5, 21—23; Jes. 30, 29), was nach unsern Begriffen sehr wenig erbaulich sein konnte, so dass z. B. der Dichter von Thr. 2, 7 das Getöse der chaldäischen Soldaten im Tempel mit dem Geschrei der Tempelsänger an einem Festtag verglich. Doch hatte dieses Jauchzen einen bestimmten Inhalt; auch Cheyne gibt zu, dass eine Doxologie wie Ps. 136, 1 (vgl. Jer. 33, 11) bereits vor dem Exil im Tempel erschallte.

Doch wir können getrost noch einen Schritt weiter gehen. Man wird auch längere Lieder gesungen haben als bloss die Worte: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich“ (Ps. 136, 1). A. Köhler, *Lehrb. d. Bibl. Gesch. A. T., II, S. 35* hat aus Am. 5, 23 und 8, 10 richtig geschlossen, wenn im Reichstempel zu Bethel neben den Opfern die Verherrlichung Jahves durch Vokal- und Instrumentalmusik einen Bestandteil des Cultus ausgemacht habe, so müsse dies auch wohl im Tempel zu Jerusalem der Fall gewesen sein. Auch dieser Tempel war, wie wir wissen, ursprünglich ein königliches Heiligtum und enge mit dem Palaste verbunden; die Leibwache des Königs hatte zugleich den Dienst als Tempelwache zu versehen. Nun erfahren wir aus 2. Sam. 19, 35 und 1. Reg. 10, 12, dass es schon an David's und Salomo's Hof Sänger und Sängerinnen gab; da hat es denn grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass die königlichen Sänger auch im Tempel aufgetreten seien. Welche Lieder sie da gesungen haben, bleibt uns unbekannt. In Bethel mögen sie wohl einen ziemlich ungeistlichen Charakter gehabt haben (Am. 5, 21—23). Doch in Jerusalems Heiligtum werden sie einen verschiedenen Inhalt gehabt haben, je nachdem der König ein Mann war, „der that was recht war in den Augen Jahve's“, oder nicht. Unter Hiskia und Josia

---

*) Unter der Herrschaft des priesterlichen Gesetzes (seit 433) sind die Sängergilden der Leviten entstanden. In der Zeit Serubbabels (nach 536) waren die Tempelsänger den Leviten noch nicht völlig gleich gestellt (Esr. 2, 40—42, Neh. 7, 43—45) und in Neh. 7, 67 stehen sie noch auf einer Stufe mit den Sklaven.

können Lieder gesungen worden sein, die jetzt noch ganz oder teilweise in unsern ältesten Psalmen versteckt sind; was dagegen Manasse's Beifall fand, wird wohl verloren gegangen sein. Nur so können wir uns die Klage der Gefangenen in Babel gut erklären, die kein „Lied aus Zion", kein „Lied des Herrn" im fremden Lande singen wollten (Ps. 137, 3. 4).

Es besteht noch eine weitere Möglichkeit. In den Tagen der Verfolgung unter Manasse und Amon werden wohl Klagelieder gerade von Männern, die von prophetischem Geiste beseelt waren, gedichtet sein. Diese wurden natürlich damals nicht im Tempel gesungen. Als dann die Reaction unter Josia eintrat, fiel der Grund zur Klage weg. In bestimmten Kreisen jedoch pflanzten sich diese Lieder fort, wurden später mit solchen von Jeremia und dessen Geistesverwandten vermehrt, dann ins Exil mitgenommen und haben der nachexilischen Gemeinde als Baustoffe für ihr Psalmbuch gedient. Einige Psalmen führen uns von selbst auf diese Annahme, so dass Cheyne, der solche Lieder früher Jeremia zuschrieb (in *Jeremiah, p. 110, 126*), sie nun zwar keine „imaginary psalms of Jeremiah" nennen möchte (*Origin of the Psalter, S. 122, 141*) aber doch zugibt, dass dem Dichter das Leiden des Propheten vor Augen stand. Besonders kommt hier Ps. 55 in Betracht. Jer. 10, 23—25; 14, 7—9. 19—22 sind Stücke in echtem Psalmton. Warum sollte der Prophet oder einer seiner Gesinnungsgenossen nicht ein Gedicht im selben Geiste von etwas grösserem Umfang verfasst haben?

Auch Jubelgesänge, die im vorexilischen Tempel gesungen wurden, müssen nicht alle völlig verloren gegangen sein. Da jedoch gerade die mehr allgemeinen Gedichte Aufnahme im Gesangbuch der jüdischen Gemeinde fanden, ist es fast unmöglich, jene im einzelnen anzugeben. Endlich machen die Königspsalmen (z. B. Ps. 20; 21; 45; 72)*) auf uns den Eindruck, als ob sie doch eher einem wirklich israelitischen Fürst als z. B. einem der Ptolemäer zu Ehren gedichtet seien.

Man hat später alte Gesänge umgearbeitet und für den Gebrauch der Gemeinde zugerichtet. So hat der Sammler des Psalters

*) Ps. 2 ist aus sprachlichen Gründen der nachexilischen Zeit zuzuweisen; Ps. 110 ist wohl makkabäisch. Siehe Cheyne, *o. c., p. 20 ff., p. 49* und *p. 463*. Von den vier oben genannten sind vor allem Ps. 20 und 21 für alt zu halten.

ein altes Lied, das man einst zu singen pflegte, wenn man die Lade aus dem Krieg in den Tempel zurückbrachte (Ps. 24, 7—10), vergeistlicht durch Voransetzung von Vs. 1—6 (*Th. St. 1892, S. 62, 63*). Aber gewiss haben sich die Sammler meistens grössere Eingriffe erlaubt, als blosse Zusätze am Anfang oder am Ende. Das Suchen nach alten Bestandteilen im Psalter wird immer wenig Erfolg haben, weil man zur Aufnahme nur die am allgemeinsten gehaltnen Gedichte auswählte, und alles, was Einzelzüge aufwies oder zu sehr von der späteren Geistesrichtung abwich, ausgemerzt oder verändert hat. Indessen bleibt es doch wahrscheinlich, dass die ältesten Anthologieen, die den Grundstock unseres kanonischen Psalters bilden, wie z. B. die Gruppe mit der Überschrift לדוד (von der uns die meisten Lieder im ersten Buch [Ps. 1—41] aufbewahrt sind und deren Abschluss uns vielleicht in Ps. 72, 20 vorliegt), neben exilischen auch vorexilische Gedichte enthalten haben.

---

§ 17.

Deuterojesaja und einige andere Weissagungen aus seinen Tagen.

Der Zeitbestimmung und Beschreibung des Werkes Deuterojesaja's dürfen wir wohl eine kurze Erörterung der Gründe vorausschicken, warum man die 27 letzten Capitel des Buches *Jesaja* dem Sohne des Amoz abspricht. Man kann die Gründe für und gegen teilen in äussere und innere Zeugnisse. a) *Die äusseren Zeugnisse.* Die Verteidiger der „Echtheit“ berufen sich auf Jesus ben Sirach, das N. T. und Flavius Josephus,

ferner auf das Edict des Cyrus und die Bekanntschaft der Propheten aus der Periode vor Ende des Exils mit unserm Verfasser. Die Beweiskraft dieser Gründe muss in Abrede gestellt werden, während ihnen gegenüber die Thatsache feststeht, dass schon die Stellung der fraglichen Capitel im Buch Jesaja Bedenken erweckt und sich keine Bekanntschaft der Propheten oder prophetischen Schriftsteller nach Jesaja mit diesen wichtigen Stücken erweisen lässt [1]).

b) Was *die inneren Zeugnisse* anlangt, so muss die Gedankenwelt, aber auch die Sprache und der Stil von Jes. 40—66 mit jenen in den echten Stücken Jesaja's verglichen und vor allem auf den historischen Hintergrund in den bestrittenen Capiteln geachtet werden. Auch auf diesem Terrain haben die Verteidiger der traditionellen Auffassung den Kampf aufgeben müssen [2]).

Nachdem man beiderseits alle denkbaren Gründe in's Feld geführt hat, darf nun der Streit für beendigt gelten und kann constatiert werden, dass sich fast kein Vertreter der älteren Auffassung mehr findet [3]).

1) Wir haben in Jes. 40—66 eine Orakel-Gruppe, die ziemlich deutlich ein zusammengehöriges Ganze bildet, ohne irgend welche Überschrift; jedoch in den Anfangsworten (40, 1) „Tröstet, tröstet mein Volk“ wird der Inhalt richtig bezeichnet. Strafe und Ermahnung treten in den Hintergrund.

Seit Jesus ben Sirach wurden diese Capitel gewöhnlich Jesaja ben Amoz zugeschrieben. Bei Aben Esra (Abraham ben Meïr ben Esra † 1167) finden wir den ersten leisen Zweifel und seit Doederlein (*Esaias ex rec. text. Hebr. Lat. vert. cet. 1775*, *3. ed. von 1789*) sind sie immer allgemeiner an das Ende des Exils verlegt worden. Dieser Auffassung schloss sich zuletzt auch Delitzsch an. Doch müssen wir zugleich auf ein früheres Werk von ihm, seine Bearbeitung von Drechslers *Commentar zu Jesaja* hinweisen, aus der wir uns ein Bild davon machen können, wie man die ältere Ansicht zu verteidigen suchte. Diese letztere findet man am vollständigsten entwickelt bei Kleinert,

Prof. zu Dorpat; *Über die Echtheit sämmtl. in dem Buche Jesaja enthaltenen Weissagungen, 1829,* von welchem Werke nur der erste Teil erschienen ist, und in dem wirklich gelehrten, darum aber doch nicht überzeugenden Werke von A. Rutgers, *De Echtheid van het Tweede Gedeelte van Jesaja, Leiden 1866.* Um die Art und Weise kennen zu lernen, wie vor ungefähr 30 Jahren dieser Streit geführt wurde, lese man bei letzterem die Vorrede S. V—VIII und die Aufsätze von A. D. Loman und J. P. N. Land in *Th. T. 1867, S. 79 ff. und 189 ff.* Die am meisten erschöpfende und methodische Bestreitung aller beigebrachten Argumente findet man bei Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 47 und 48.* Unsere Aufgabe ist hier nur, den Gang der Beweisführung zu skizzieren und zu zeigen, welcher Art die angeführten Gründe sind. Vgl. ferner § 10, Anm. 8.

Zu den *äusseren Zeugnissen* für die Echtheit gehört erstlich, was uns Jesus ben Sirach, das N. T. und Fl. Josephus über Jes. 40—66 lehren. Was Jes. Sir. 48, 22—25, Mth. 3, 3 (und Parall.); 8, 17; 12, 17; Lc. 4, 17; Act. 8, 28; Röm. 10, 16. 20 und Fl. Jos. *Arch. Jud.* XI, 1, 2; cf. X, 2, 2 aussagen oder voraussetzen hinsichtlich des jesajanischen Ursprungs von C. 40—66, nennt man gern „die einstimmige jüdische und christliche Überlieferung".

Wir bemerken, dass das älteste dieser Zeugnisse aus den Jahren ± 200 v. Chr. stammt (*Kanon, S. 29*), d. h. dass man damals Jes. 1—66 für ein Ganzes und dem entsprechend für ein Werk Jesaja's ben Amoz hielt. Diese Combination braucht darum noch nicht älter als ± 250 v. Chr. zu sein, zu welcher Zeit u. E. die *Propheten* gesammelt und kanonisiert wurden (*Kanon, S. 108 ff.*). Doch man kann noch zur Not mit Rutgers (*S. 30 ff.*) ± 350 annehmen; dann bleibt immer noch ein Zwischenraum von fast 200 Jahren zwischen dieser Combination und der Abfassungszeit wie sie die kritische Schule ansetzt. In 200—300 Jahren kann man zu unrichtigen Urteilen über den Ursprung gekommen sein. Wir wissen nicht, wie die beiden Sammlungen (Jes. 1—39 und 40—66) miteinander vereinigt werden; es kann auf einem Zufall beruhen oder auf Gründen, die für die Sopherim ausschlaggebend waren, aber es nicht mehr für uns sind. Wäre wenigstens noch berichtet, dass Jesus ben Sirach die Sache selbst untersucht hat! Allein davon

sagt die citierte Stelle nichts. Es ist also keine Überlieferung, sondern nur eine *Meinung*, die sich erst 200—300 Jahre nach der durch die Kritik angenommenen Entstehungszeit dieses Abschnittes nachweisen lässt. Dass Fl. Josephus — wieder 300 Jahre später — diese gangbare Meinung teilte, ist natürlich kein Beweis für ihre Richtigkeit. Das einzige, was auf ernste Christen Eindruck machen kann, sind die Aussagen des Herrn und seiner Apostel über Jes. 40—66. Aber der Herr wollte keine Vorlesung über *Isagogik* geben; für ihn bestand dieses Problem überhaupt nicht; hierüber vgl. Valeton Sr., *Studiën 1881* und den Verfasser *Th. St. 1886, S. 157 f.*

Ein wichtiges Argument für die Verteidiger der Echtheit ist zweitens die Art, wie sie das *Cyrus-Edict* (536 v. Chr.) verwerten. Esr. 1, 2 f., 2. Chron. 36, 23, sagt man, kann nach Form und Inhalt allein unter der Annahme erklärt werden, dass dem Cyrus Weissagungen über seine Person in Jes. 41, 2—4. 25; 44, 28; 45, 1—6. 13; 46, 11; 48, 13 zur Kenntnis gebracht wurden. Josephus (*Arch. Jud. XI, 1, 1 und 2*) berichtet, dass dem so war.

Nun steht fest, dass Josephus für die Geschichte der persischen Periode keine anderen Quellen hatte, als das A. T. Er schmückt die Erzählungen aus und gibt auch eine andere Formulierung von Esr. 1, 2—4. Der ganze Bericht ist reine Hypothese, vollständig im Geiste dieses Geschichtschreibers. Man hat darauf hingewiesen, dass Esr. 1, 2 ff. Bekanntschaft mit Deuterojesaja verrät. Dies ist sehr wahrscheinlich, wenn der Verfasser ± 250 v. Chr. lebte; er kann dann auch Jes. 40—66 dem ersten Jesaja zugeschrieben haben, obwohl das letztere doch nicht aus unsrer Stelle hervorgeht. — Doch einmal angenommen, dass Josephus' Hypothese richtig ist und das Edict von Esr. 1, 2 ff. *dem Wortlaute nach* authentisch ist, so kann es doch auch auf einen Propheten gehen, der kurz zuvor geweissagt hat; es ist dann nicht nötig, dass sich dasselbe gerade auf die Weissagung eines Propheten aus dem 8. Jahrhundert gründet.

Hengstenberg (*Christologie, II, S. 212*) hat ein wenig rationalistisch, wie denn die Apologeten öfter sind, die Schwierigkeit in Jes. 44, 28 und 45, 1, wo Cyrus mit Namen genannt ist, entfernen wollen. Nach Strabo hätte der Perserkönig eigentlich Agradathes geheissen und den Ehrennamen Cyrus erst

später angenommen. Gut, sagt Hengstenberg, das ist nach der Eroberung Babels auf Grund von Jes. 40—66 geschehen. Allein er vergisst, dass nicht bewiesen ist, dass dies Cyrus nicht vor der Einnahme Babels gethan habe. Überdies vermutet M. Duncker, dass Cyrus gerade der ursprüngliche und Agradathes der Ehrenname ist. Aber obendrein schiesst hier der rationalistische Supranaturalismus über's Ziel hinaus; denn wenn der persische König nicht Cyrus hiess, woher konnte man dann wissen, dass er in Jes. 44, 28 und 45, 1 gemeint sei? Dabei haben diese Apologeten nie die Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, dass von den Propheten wohl der Name eines zeitlichen Erlösers und zwar eines heidnischen Königs mehrere Jahrhunderte zuvor geweissagt, aber der Name des grossen Erlösers, des Idealfürsten Israëls, ihnen verborgen geblieben sein solle.

Drittens berief man sich darauf, dass Propheten, die nach Jesaja und vor dem Exil aufgetreten sind (sc. Zephanja, Nahum und Jeremia), Jes. 40—66 zu erkennen scheinen: Zph. 2, 15 (Jes. 47, 8. 10); Zph. 3, 10 (Jes. 66, 20); Jer. 30, 10 ff.; 46, 27 f. (Jes. 43, 1—6 und ähnliche Stellen); Jer. 6, 15 (Jes. 56, 11); Jer. 33, 3 (Jes. 48, 6), und weiter würde, nachdem einmal die Priorität von Jes. 40—66 zugegeben ist, auch die Abhängigkeit Jer. 10, 1—16 von Jes. 44, 12—15 u. s. w. einleuchten. Die Parallelen aus Nahum hatte bereits Delitzsch, als er noch die Echtheit verteidigte, für hinfällig erkannt. Man lese Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 47, n. 12 und 13,* wo ausführlich nachgewiesen wird, dass viel eher von Abhängigkeit bei Deuterojesaja die Rede sein könne, oder wenigstens die Abhängigkeit der anderen prophetischen Stellen nicht hinreichend erwiesen sei. So ist z. B. Zph. 2, 15 entschieden das Original zu Jes. 47, 8. 10 und Zph. 3, 10 unabhängig von Jes. 66, 20.

Nach der Widerlegung dieser Argumente schliesslich noch einige äussere Beweise gegen die alte Auffassung. 1) Die Stellung von C. 40—66 nach den historischen Stücken C. 36—39. Natürlich hat man auf dem Boden der traditionellen Ansicht allerlei vernünftige Gründe für diese Anordnung ausgeklügelt; doch das einfachste bleibt die Annahme, dass C. 1—39 als eine Sammlung für sich bestanden habe und man damit C. 40—66 verbunden habe. Wie Jer. 52 am Schlusse zugefügt wurde, ebenso sollten Jes. 36—39 das Buch abschliessen. 2) Kein

Prophet oder prophetischer Schriftsteller nach Jesaja ben Amoz scheint etwas davon zu wissen, dass dieser das Ende des Exils und die Rückkehr geweissagt habe; es sei auf Habakuk, Zephanja und Jeremia hingewiesen. Wie hätte der letztere (ebenso wie seine Gegenpartei) im Streite mit seinem Volk diese Weissagungen nicht verwenden sollen (Jer. 26, 17—19; C. 28, 29). Auch der deuteronomische Verfasser der Königsbücher führt wohl Weissagungen über Jerusalems Fall an, schweigt aber über Deuterojesaja, der dies doch alles voraussetzt; als er mit der Rehabilitierung Jechonja's (2. Reg. 25, 27—30) sein Buch endigt, bemerkt er nicht das Geringste von der Rückkehr ins Vaterland.

2) *Die inneren Argumente* für die Zeitbestimmung entnehme man einer Vergleichung des I. mit dem II. Jesaja und einer Untersuchung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes. Die gegenseitige Vergleichung erstreckt sich a) auf die Gedankenwelt b) auf Sprache und Stil.

a) Die *Vorstellungen* von der Zukunft sind bei beiden verschieden. Hengstenberg (*Christol. II, S. 214*) hat wohl behauptet, „dass die messianischen Weissagungen in Jes. 40—66 in ihren feinsten, meist verborgenen Zügen mit denen des ersten Teiles übereinstimmen"; allein dann ist diese Übereinstimmung auch sehr „verborgen". Denn der Idealfürst Jes. 7, C. 9 und C. 11 fehlt hier. Nur die „unverbrüchlichen Gnadenerweisungen an David" (Jes. 55, 3) könnten hier in Betracht kommen. Doch wahrscheinlich ist dies vielmehr eine Übertragung der David gegebenen Verheissungen auf das Volk. Höchstens ist es *implicite* eine messianische Weissagung im engeren Sinn, insofern die davidische Dynastie eine notwendige Vorbedingung für Israels Glück ist. In C. 40—66 tritt der עבד יהוה in den Vordergrund, das Israel der Erwählung Jahves schwebt dem Propheten vor dem Geist. In Jes. 52, 13—53, 12 geht dies Bild wohl in die Darstellung einer Person über, als der Prophet, auf der Höhe prophetischen Schauens, zur Einsicht kommt, dass Jahve's Absicht mit Israels Erwählung nicht durch das empirisch gegebene Israel verwirklicht werden kann, sondern allein in dem Einen, dem sich auch der Prophet selbst mit dem ganzen Volke gegenüberstellt in dem Bekenntnis: „Wir gingen alle in der Irre wie Schafe . . . . . aber Jahve liess ihn treffen unser aller Schuld" (Jes. 53, 6). Doch wenn auch wir Christen bei diesem Ideal, noch

mehr als bei Israëls Königserwartung, das Gefühl haben, dass es in Jesu Christo erfüllt sei, so ist es darum doch noch nicht auf A. T.lichen Standpunkt so ohne weiteres mit der Erwartung eines Heilsfürsten zu identificieren.

Man kann im allgemeinen sagen, dass Deuterojesaja viel grossartigere Erwartungen hegt, als der erste, und besonders, dass er universalistischer ist. Jahves Knecht ist „ein Licht der Heiden“ (42, 6; 49, 6). Man bedenke ferner, welchen Wert der exilische Jesaja, wie das ganze Judentum nach ihm, auf die Sabbathsheiligung legt (Jes. 56, 2 ff.; 58, 3. 13) und nächst ihm Ezechiel, sowie der Verfasser von Lev. 17—26 und vielleicht Jeremia (Jer. 17, 19—27; vgl. § 13, Anm. 4 a), und vergleiche einmal damit Jes. 1, 11—15! Auch in seinem Gottesbegriff ist Deuterojesaja viel mehr theoretischer Monotheist und transcendent in seinen Vorstellungen, womit wieder sein beissender Spott zusammenhängt, wenn er die Götzen erwähnt (Jes. 40, 18 ff.; vgl. Jes. 2, 20 f.). Schliesslich können wir hier, wo wir von den prophetischen Vorstellungen sprechen, auch noch darauf hinweisen, dass sich Deuterojesaja auf alte Weissagungen und deren Erfüllung, die er erlebt hat, beruft. Er stützt sich auf Orakel von „vorlängst“, „von Alters“, „von Urzeiten her“ (z. B. C. 46, 8—13). Sehr wahrscheinlich ist, dass er dabei an Weissagungen wie Jer. 25 und 29 gedacht hat (vgl. *Kanon, S. 113*).

b) In *Sprache und Stil* ist die Übereinstimmung zwischen dem I. und II. Jesaja sehr gering, die Verschiedenheit dagegen sehr gross. Man hat sich darauf berufen, dass der Ausdruck קדוש ישראל in C. 1—39 ± 12 mal, in C. 40—66 ± 14 mal vorkommt. Ferner, dass יֹאמַר יהוה als Zwischensatz in Jes. 40, 1 (25); 41, 21; 66, 9 und in 1, 11. 18; 33, 10 sich findet und die eigentümliche Bezeichnung für Israels Gott: אביר mit folgendem Genitiv von Jes. 1, 24 auch in 49, 26 und 60, 16 wiederkehrt. Allein der Name אביר יעקב geht wohl auf Gen. 49, 24 zurück, welche Stelle beiden vorgeschwebt haben kann; in Ps. 132, 2. 5 findet sich dieser Name auch und ganz folgerichtig erklärt darum auch Kleinert diesen Psalm für jesajanisch! Übrigens will Kleinert diese Folgerung z. B. für Jer. 51 und 52, wo יאמר (wenn auch ohne יהוה) und „Heiliger Israels“ ebenfalls vorkommen, nicht gelten lassen, weil Jeremia hier offenbar Jesaja nachgeahmt habe. Aber kann denn dies Ver-

hältnis nicht auch für den I. und II. Jesaja zutreffen? Bewusste Nachahmung muss z. B. in Jes. 65, 25 gegenüber Jes. 11, 6 f. und Vs. 9 constatiert werden.

Gegenüber diesen wenigen Übereinstimmungen stehen eine Menge Ausdrücke bei dem II. Jesaja, die der I. Jesaja nicht hat (vgl. Kuenen (*o. c., § 47, 31 ff.*) und Driver (*Intr.*[2], *p. 225 sqq.*), z. B. die bekannten Epitheta für Jahve יֹצֵר, מוֹשִׁיעַ, גֹּאֵל, מְרַחֵם, מְנַחֵם, בֹּרֵא und viele andere. Einige Worte haben eine ganz andre specifische Bedeutung erhalten, ein deutlicher Beweis, dass Jahrhunderte dazwischen liegen. So צדק und צדקה, die man im Deuterojesaja beinahe mit *Heil* und *Glück* übersetzen kann, und משפט, das bei ihm = *Jahvedienst* ist. Seine Sprache ist wohl im allgemeinen rein hebräisch (abgesehen von einzelnen Aramäismen in 53, 10; 63, 3 und dem Persischen סגנים in 41, 25), enthält aber doch viele Worte, deren Bedeutung eine jüngere Sprachstufe verrät, so z. B. bei dem erwähnten צדק u. s. w. Die Reinheit der Sprache an sich beweist für das hohe Altertum nichts, wenn man bedenkt, wie viele jüngere Psalmen noch rein hebräisch geschrieben sind, und ferner, dass selbst der Chronist, obwohl unter aramäischem Einfluss stehend, doch verhältnismässig rein hebräisch schrieb. Man vergesse nicht, dass die Aramäisierung *nach* und nicht *in* dem Exil begonnen hat.

Sein Stil ist durch feste Formeln besonders in C. 40—48, durch ständig wiederkehrende Appositionen bei dem Namen Jahve, Jakob und Israel, durch Wiederholung desselben Wortes z. B. „Tröstet, tröstet mein Volk“ u. s. w. kenntlich. Im allgemeinen lässt sich sagen, dass Deuterojesaja einfacher, fliessender, aber weniger kraftvoll redet als Jesaja ben Amoz. Dies wird allgemein zugegeben und von den Vertretern der alten Ansicht auf Rechnung von Jesaja's hohem Alter gesetzt. Allein als der erste Jesaja seine letzten Weissagungen schrieb, war er schon ungefähr 60 Jahre alt; nach diesen Jahren ändert man seinen Stil doch nicht so vollständig. Auf jeden Fall darf *neben* all dem bereits angeführten auch dies als ein Argument gegen die überlieferte Hypothese geltend gemacht werden. Delitzsch wusste denn auch den Übergang nicht anders zu erklären, als dass er den unechten Abschnitten C. 13, 2—14, 23; 21, 1—10; 24—27 und C. 34 und 35 ihre Stelle zwischen dem I. und II. Jasaja anwies; hier besteht allerdings eine Übereinstimmung besonders

bei den ersten und den beiden letzt genannten Stücken, die wir am Schlusse dieses Paragraphen besprechen werden. Doch wird diese Übereinstimmung viel besser durch die Annahme, dass sie gleichzeitig, also beide Teile jünger als der I. Jesaja seien, erklärt.

c) Im Urteil über den *zeitgeschichtlichen Hintergrund* stimmen bis zu einem gewissen Grade Verteidiger und Gegner der Echtheit überein. Delitzsch erklärte, dass der Prophet „seiner Gegenwart ganz entsunken ein pneumatisches Leben unter den Exulanten führt“. Nun ist es wohl richtig, dass sich die Propheten bisweilen völlig in die Zukunft versetzen; aber dann doch nicht gleich durch 27 Capitel hindurch und ohne je den wirklichen Standpunkt zu verraten! Wir wollen den historischen Hintergrund in kurzen Zügen skizzieren, und man wird dann zugeben müssen, dass Delitzsch's Lösung doch etwas zu krass ist.

Israel ist Fremden unterworfen (42, 22. 24 ff. u. s. w.), die Städte, auch Jerusalem, liegen in Trümmern (51, 3 u. s. w.). Das Elend dauerte nun schon geraume Zeit (42, 14 u. s. w.); man hat verlangend nach Rettung ausgeschaut, auf Babels Eroberung durch Cyrus und Freilassung durch ihn, der bereits grosse Siege errungen hatte, gehofft (41, 2 f. Vs. 25 u. s. w.); auf die Rückkehr soll eine Zeit grosser Blüte folgen (40, 9—11 u. s. w.). Ein Fürst wird nicht erwähnt; deutlich ist, dass der Prophet keine unbekannte Person für seine Zuhörer ist.

Nirgends verrät der angebliche Jesaja ben Amoz seinen Standpunkt. Der Prophet beruft sich auf Jahves Allwissenheit und Allmacht, wie sie aus der beginnenden Erfüllung der Weissagungen sich ergeben; dann aber muss er schon etwas von Cyrus Auftreten (558) erlebt haben.

Man hat behauptet, dass die Bekämpfung des Götzendienstes für's Exil nicht passen würde — man lese aber nur Ez. 20, 30—38 und C. 9; überdies geht auch manche Stelle in diesem Zusammenhang auf die Abgötterei der Heiden und die Gefahr, die Israel von dieser Seite mitten unter den fremden Völkern drohte.

Man hat endlich verschiedene Stellen angeführt, in denen das Bestehen des jerusalemischen Tempels vorausgesetzt erscheine (vgl. Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 48, 10—14*). Wir brauchen uns dabei nicht länger aufzuhalten, nachdem bereits Delitzsch

in diesem Punkte seine eignen Gesinnungsgenossen Hengstenberg, Keil, Hävernick, A. Hahn, Stier und Hofmann bestritten hat. Es wäre denn auch sehr merkwürdig, wenn der Prophet immer wieder in seinen Gedanken von der Gegenwart in die Zukunft überspränge, ohne es je anzudeuten. Darum war Delitzsch's vormalige Meinung wohl noch die beste auf diesem Standpunkt: Der Prophet ist allerdings Jesaja ben Amoz, aber er lebt im Geiste ganz im Exil. Nur dass das „im Geiste“ allein erfunden ist, um die Glaubwürdigkeit unbekannter Schriftgelehrten zu retten. Der Prophet selbst, der in diesen herrlichen Stücken zu uns redet, lehrt uns nichts darüber, und sein Ansehen steht uns höher.

3) Wer sich vertraut gemacht hat mit dem „Für und Wider“ in diesem Streite, hat den Eindruck empfangen, dass derselbe nun als beendigt gelten darf. Auf beiden Seiten hat man alle Kräfte und grosse Gelehrsamkeit aufgeboten. Delitzsch ist selbst zur Gegenpartei übergegangen (*Mess. Weissag., Leipzig 1890,* vgl. *Th. St. 1890, S. 201 ff.*) und seine meisten Mitkämpfer haben dies nicht einmal mehr erlebt. Unter den jüngeren findet sich fast niemand, der die alte Position zu behaupten sucht; man denkt nicht mehr daran, sich zu ereiferen für die unbekannten Schriftgelehrten und ihre Arbeit mit der des *auctor primarius* der alten Dogmatik gleichzusetzen. Nur Klostermann (*Ztschr. luth. Theol. XXXVII, S. 1—60*) vertritt ebenso wie Nägelsbach und Bredenkamp einen vermittelnden Standpunkt. Sie nehmen eine echte jesajanische Schrift an, welche C. 40—66 zu grunde liege. Aber dies echte Stück soll in überarbeitetem und stark interpoliertem Zustande auf uns gekommen sein. Nach allem vorausgehenden begreift man, warum wir uns dieser Ansicht nicht anschliessen können. Uns will es bedünken, dass diese Hypothese aufgestellt ist, um noch etwas vom Ansehen der Sopherim zu retten, aber dies auf Kosten des richtigen Verständnisses unseres Abschnittes. Diese Hypothese hat denn auch beinah niemand befriedigt und Männern wie Kleinert und Rutgers würde wenig damit gedient sein.

Die Voraussetzung, dass Jes. 40—66 von einem Verfasser *uno tenore* geschrieben seien, hat der kritischen Untersuchung lange hindernd im Wege gestanden. In der That machen C. 40—66, wenn man sie mit C. 1—39 vergleicht, inhaltlich wie formell den Eindruck, eine Einheit zu sein. Allein eine aufmerksame Betrachtung lehrt, dass *a priori* keine hinreichenden Bedenken bestehen, an mehr als einen Verfasser zu denken, und in jedem Fall nichts die Annahme ausschliesst, dass derselbe Schriftsteller sein Werk nicht in einem Zug zu Buch gebracht habe [4]).

Hinsichtlich C. 40—48 stimmen die meisten Exegeten darin überein, dass sie in Babel und zwar vor 538 abgefasst seien. In C. 49—62 werden wir auf einen ganz anderen Standpunkt gestellt. Der Mittelpunkt ist Zion-Jerusalem, und nicht mehr die frohe Rückkehr, sondern die Vereinigung aller Israeliten aus allen Orten der Welt in Zion wird geweissagt. An Stelle des hochgestimmten Jubeltones tritt Mahnung und Drohung; in der Auffassung Israels als des *Ebed Jahve* ist eine bedeutungsvolle Modification eingetreten. Wahrscheinlich ist der Verfasser von C. 40—48 mit denen, die von der im Edicte des Cyrus (538) gegebenen Erlaubnis Gebrauch machten, mitgezogen und nach Palästina übergesiedelt; dort im heiligen Lande sind dann die Weissagungen, die auf C. 48 folgen, entstanden. In C. 63—66 haben wir einige lose zusammengehörige Stücke in schlechtem Text und dunkeln Inhalts. Sie können wohl hinsichtlich ihres Inhaltes von demselben Propheten herrühren, allein in der vorliegenden Form sind sie sicher erst von seinen Geistesverwandten seinem Werke beigefügt worden [5]).

4) Erweist sich C. 1—39 schon sofort bei einer nur einigermassen aufmerksamen Betrachtung nicht als ein harmonisches Ganze, so machen C. 40—66 beim ersten Durchlesen entschieden den Eindruck einer Einheit. Dieselben Grundgedanken kehren

immer wieder; nur wenige Bilder in stets neuen Wendungen und Einkleidungen begegnen uns immer auf's neue; endlich die Einheit des zeitgeschichtlichen Hintergrundes tritt hier viel deutlicher zu Tage, als es in C. 1—39 der Fall sein konnte. Dazu kommt noch die Form. F. Rückert (*Hebr. Proph. übers. und erläutert I, 1*) hat bemerkt, dass die Worte: „Keinen Frieden, sagt Jahve, gibt es für die Gottlosen“ in C. 48, 22 auch 57, 22 (אֱלֹהָי für יהוה) und wieder am Schlusse (66, 24), nur in weiterer Ausführung, vorkommen. Dadurch ergeben sich aus C. 40—66 „27 Capitel in drei Teilen, jeder von neun Capiteln“. Rückert selbst will sie lieber in zwei Hälften, „die des Hinaufsteigens“ (Trostrede) = C. 40—53 und „die des Hinabsteigens“ (Mahnrede) = 53—66, teilen. Andere (z. B. A. Hahn) waren von der Dreiteilung so überzeugt, dass sie selbst nach einer weiteren Zerlegung in je drei bei diesen 3×9 Capiteln gesucht haben.

Nun schliesst C. 48, 22 wohl ein Stück ab, das zusammengehört; bei C. 66, 24 bemerken wir jedoch, dass wir nur eine sachliche Übereinstimmung haben, von einer Art Refrain hier also nur schwer die Rede sein kann. Bloss C. 57, 22 kommt in Betracht; aber hier ist es eben so gut möglich, dass ein Redactor diese Worte eingeschoben hat, weil C. 49—66 als ein ununterbrochenes Ganze zu lang waren. Die Scheidung zwischen C. 57 und 58, die enge zusammenhängen, ist doch nicht glücklich gewählt und zugleich bilden C. 58—66 keine Einheit. Indessen kann man sich doch, um eine bequeme Übersicht zu haben, an die Verteilung in 3×9 Capitel halten. Dann werden hier drei Gegensätze behandelt: 1) (C. 40—48) Jahve gegenüber den Götzen, 2) (C. 49—57) das gegenwärtige Leiden gegenüber der zukünftigen Herrlichkeit, 3) (C. 58—66) die Heuchler, Sittenlosen und Abtrünnigen in Israel gegenüber den Getreuen, Trauernden und Verfolgten. Man darf aber nicht glauben, dass in diesen drei Gegensätzen der ganze Inhalt zusammengefasst sei.

Die Untersuchung über die Einheit dieser Weissagung hängt enge zusammen mit der über Ort und Zeit ihrer Abfassung. Doch wir können die erstere vorwegnehmen, um dann für die zweite Untersuchung im voraus zu wissen, ob wir von der Voraussetzung, dass ein Verfasser das Stück *uno tenore* geschrieben habe, ausgehen müssen oder nicht. Wir haben nun

gesehen: die Verteilung in 3×9 Capitel kann von einem Redactor herrühren; dies hindert uns also nicht an mehr als einen Verfasser zu denken. Dass die Hauptgedanken dieselben sind, kann auf Einheit der Schule weisen; ist es doch natürlich, dass der bevorstehende Fall Babels vieler Herzen in Erregung versetzt hat. Nur die Art und Weise, wie diese Gedanken ausgeführt sind, berechtigt zur Annahme eines Verfassers. Doch tritt hie und da Verschiedenheit selbst im Stil hervor. Nun ist es möglich, dass der Prophet selbst andere Stücke aufgenommen, oder dass dies ein späterer Redactor gethan oder dass Geistesverwandte Zusätze gemacht haben. Man hat bemerkt, dass das Vaterland des Verfassers nicht in allen Teilen dasselbe zu sein scheine. Bei der Annahme einer absoluten Einheit des Stückes und Autors hat diese Wahrnehmung zu den gewagtesten Folgerungen geführt (v. Bunsen, Rutgers). Man vergass, dass der Verfasser wo anders hin, und zwar von Babel nach Palästina übergesiedelt sein konnte; dann aber muss man annehmen, dass dieser Abschnitt nicht aus einem Gusse geschrieben ist. Was nun der wahrscheinlichste Hergang der Dinge war, soll die folgende Anmerkung bringen.

5) Das Ergebnis der neueren Untersuchungen ist die von den meisten Kritikern vertretene Annahme, dass C. 40—66 wegen der Ideen, der Sprache und des Stiles dem Hauptumfange nach von derselben Hand herrührt. Allein dabei nimmt man zugleich an, dass derselbe Prophet, der vor 538 (dem Falle Babels) in Babel geweissagt hat, nach Palästina mitgezogen und dort sein Werk fortgesetzt habe; weiter ist möglich, ja wahrscheinlich, dass die Reden, die er in Babel am Sabbath vor den Exulanten gehalten hat, später in Jerusalem von ihm oder seinen Schülern aufgezeichnet sind. Unter allen Umständen gibt man jetzt für einen kleinen Teil die Einheit des Verfassers und im ganzen die absolute Einheit aller 27 Capitel preis. Das letztere Zugeständnis ist entschieden nötig. Um dies nur durch ein Beispiel zu erläutern: Die palästinensischen Züge, die sich unverkennbar finden, werden von Rutgers (*Echtheid etc. S. 87—98*) nachdrücklich als Beweis geltend gemacht, dass C. 40—66 nicht in Babylonien, wie die meisten Kritiker bis zum Jahre 1866 lehrten, sondern wohl sicher in Palästina geschrieben seien. Auf kritischem Standpunkt wusste man die Thatsache, dass doch an sehr vielen

Stellen Zion-Jerusalem der Mittelpunkt war, nur durch die Annahme zu erklären, dass der Prophet das geistliche Zion um sich hätte. In diesem Punkte ist Rutgers also zum grossen Teil gerechtfertigt (vgl. bei ihm S. 71), wenn man nämlich die Verschiedenheit der Bestandteile berücksichtigt: nicht C. 40—48 sondern C. 49—66 sind in Juda geschrieben *).

C. 40—48 gehören zusammen und sind fast ganz so von dem Propheten vor 538 in Babel gesprochen. Nur C. 42, 1—7 steht nicht an der richtigen Stelle. Dem Inhalte nach gehört es zu C. 49 und andrerseits folgt C. 42, 8 formell sehr gut auf C. 41, 29 und hat mit C. 42, 1—7 keinen Zusammenhang.

Dieser Abschnitt (40—48) beginnt mit den Worten: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott!“ (40, 1) und endigt mit dem Triumphruf: „Zieht aus aus Babel!“ (48, 20). Babel herrscht noch über Israel, aber Cyrus ist durch Jahve zur Vollstreckung des Urteils über diese Stadt berufen. Der Verfasser hat ihre Eroberung noch erlebt; später erfreute sich Babel noch einer verhältnismässigen Blüte, also muss er so, wie er geschrieben hat (vgl. § 13, Ende von Anm. 6), wohl vor 538 geschrieben haben. Doch Cyrus bedroht bereits Babel; er hat schon Könige niedergetreten; wir werden also wahrscheinlich in die Zeit nach Lydiens Eroberung (546), ja auch nach der Kleinasiens und der griechischen Küstenstädte („Inseln“) versetzt. Der Hauptinhalt dieser 9 Capitel ist: Israëls Gott, der Allmächtige, der Schöpfer Himmels und der Erde, der Ewige, der Gott der Weissagung (40, 21; 42, 9; 44, 6—8; 46, 9—11; 48, 3—7), der sich dadurch als der wahre Gott gegenüber den heidnischen Götzen erweist, Jahve thut dies alles. Er erwählt Cyrus zu seinem Werkzeug, seinem Knecht, und bringt die Rückkehr auf gebahnten Wegen in der Wüste zu Stande.

Dass wir uns in C. 49—62 auf einem ganz andern Stand-

---

*) Aber Rutgers ging zu weit, dies Argument für seinen Zweck in Anspruch zu nehmen; denn hieraus folgt noch nicht, dass dann dieser Verfasser auch im 8. Jahrh. gelebt habe. Ferner sind nicht alle Beweise bei Rutgers gleich stichhaltig. Er vergisst, 1) dass die Kritiker nie behauptet haben, der Prophet habe in der *Stadt* Babel gelebt, und 2) dass ein Jude in Babel seine Bilder recht gut dem Lande entlehnen konnte, nach dem ihn sein Heimweh zog, besonders infolge der Lectüre der vorexilischen Propheten, die unserm Verfasser bekannt sind.

punkt befinden, springt sofort in die Augen. Der Mittelpunkt ist Zion-Jerusalem. Auch in C. 40—48 werden diese zwei Namen genannt, aber viel seltener: Zion in 40, 9; 41, 27 und 46, 13; dagegen in C. 49—62 wohl 14 mal; Jerusalem in 40, 2. 9; 41, 27; 44, 26. 28; doch überall so, dass man sich dabei den Wohnplatz des Propheten in Babel denken kann. An die Stelle der Rückkehr aus Babel tritt hier die Aussicht auf Vereinigung aller Israeliten aus allen Orten der Welt nach Zion (49, 10—12. 22; 52, 10; 56, 8; 60, 4). Aber was vor allem auffällt, ist, dass der hohe Jubelton gedämpft und durch Mahnung und Drohung ersetzt ist; erst bei der Schilderung der schliesslichen Herrlichkeit Zions vernehmen wir wieder das Jauchzen. In C. 40—48 schwebt dem Propheten das ideale Israel als עבד יהוה vor, wenn auch die Unwürdigkeit des empirisch gegebenen Volkes zugestanden wird — nach C. 49 finden wir immer wieder die Scheidung zwischen Frommen und Abtrünnigen, ja nach C. 54, 17 erscheint עֲבָדַי anstatt עַבְדִּי und diese „meine Knechte“ in schroffstem Gegensatz zu Israel als empirischer Grösse.

Sprache, Stil und Gedanken legen folgende Erklärung am nächsten. Die Rückkehr entsprach weder äusserlich noch innerlich der Erwartung. Die Gemeinde Serubbabels und Josua's war nicht das wiederhergestellte Volk, wie es der Prophet in prophetischer Verzückung geschaut hatte. Weder der politische Zustand noch die geistige Beschaffenheit waren mit diesem Ideal in Einklang. Dies brachte den Propheten zu einem tieferen Verständnis von Jahves Wegen und Zielen; dies ist der Weg gewesen, auf dem dieser Zeuge zu den Gedanken gelangte, die er in Jes. 52, 13—53, 12 niederlegte.

Nun finden sich in C. 49—62 einzelne Stellen, die uns noch auf exilischen Standpunkt versetzen (z. B. 49, 7. 24—26; 51, 13. 14. 23; 52, 5; 60, 14), und wo die Rückkehr noch als zukünftig erscheint (52, 11. 12; 55, 12. 13 und 58, 8). Man kann diese Stücke für Interpolationen halten; doch ist diese Annahme nicht nötig; es ist ebenso gut möglich, dass sich der Prophet im Geiste noch einmal auf den früheren Standpunkt versetzt hat. Oft hat er auch den Rest der Israeliten im Auge, der noch zurückkehren sollte.

Man hat die Echtheit einiger Stücke angezweifelt. So hielt Duhm abgesehen von C. 42, 1—7 auch C. 49, 1—6; 50, 4—9;

52, 13—53, 12 *(Ebed-Jahvestücke)* für spätere Einschiebungen aus einer anderen Schrift. Allein die meisten urteilen, dass zwar durch den schlechten Zusammenhang Anlass zu Bedenken gegeben sei, die Stücke aber doch ein zu echt deuterojesajanisches Gepräge tragen, um dem Propheten abgesprochen zu werden. Die berühmte Perikope 52, 13—53, 12 passt so ausgezeichnet in den Gedankengang von C. 51—55, dass Deuterojesaja selbst ihr, wenn er sie anderswoher herübergenommen hat, hier ihren Platz gegeben haben muss. Kuenen (*o. c., § 49, n. 8*) zieht sie zur exilischen Gruppe wegen der Verwandtschaft mit 42, 1—7 und 49, 1—13; doch möchten wir diese beiden Stücke lieber zu dem palästinensischen Teile rechnen (siehe oben). Smend (*A. T.liche Religionsgesch., Freiburg 1893, S. 260*) gibt Duhm darin Recht, dass die strittigen Stücke nur lose mit ihrer Umgebung zusammenhängen; doch nach seiner Meinung sind sie aus einem älteren Propheten von Deuterojesaja selbst seinem Werke einverleibt, der mit dieser Idealgestalt das empirische Israel vergleicht. In C. 56, 9—57, 13, das Cornill (*S. 153*) für unecht hält, sieht Kuenen (*§ 49, n. 5*) zum Teile eine vorexilische Weissagung, indem nämlich der Verfasser von 57, 11b—20 ein solches älteres Stück (in C. 56, 9—57, 11a zu finden) aufgenommen habe. In C. 59 weicht Vs. 3—16a stark von Deuterojesaja ab; auch dieses kann entlehnt sein, doch wissen wir nicht, ob vom Propheten selbst, oder einem späteren Geistesverwandten.

Endlich C. 63—66. Diese Schlusscapitel bilden keine Einheit, sie sind lose mit einander verbunden. Der Text ist entstellt, und der Inhalt dadurch noch dunkler, als er es an sich sein würde *). Wohl sind viele Berührungspunkte mit dem Vorausgehenden (C. 40—62) vorhanden, aber wir vermissen denselben geschichtlichen Hintergrund. In vorliegender Gestalt können sie nicht von Deuterojesaja herrühren.

Unsere Ansicht ist also, dass — bis auf wenige Ausnahmen z. B. in C. 63—66 und einzelne Stücke in C. 49—62 — C. 40—66 der Hauptsache nach das Werk eines Verfassers ist, der anfangs in Babel schrieb und später sein Werk in Palästina

*) Ist z. B. C. 63, 1—6 wohl ein Orakel gegen Edom? Oort will מאדם (de Lagarde) und מבצר (Geiger) „röter denn ein Keltertreter" lesen.

unter lebhaften Erinnerungen an die Zeit seines Exils fortsetzte, wobei er wohl einige in Babel gehaltene Reden und einige ältere Weissagungen dem zweiten Teile einverleibte. Dies ist in der Hauptsache auch Cornills Meinung, während nach Kuenen nur C. 40—49, C. 52, 1—12 und vielleicht C. 52, 13—C. 53, 12 vom Propheten und zwar in Babel geschrieben ist; diese Schrift sei dann vom Propheten oder einem seiner Geistesverwandten unter Serubbabel nach Palästina mitgebracht und dort der Kern einer stets anwachsenden Orakelsammlung geworden. Möglich, dass der Verfasser selbst etwas hinzugefügt habe; das meiste rühre jedoch wohl von anderen aus seinem Kreise her. Im 5. Jahrh. aber müsste bereits alles in einem Ganzen vereinigt und dieses durch den Sammler mit C. 1—39 verbunden worden sein.

All dies schliesst Kuenen 1) aus dem Lebensalter Deuterojesaja's und 2) aus der Sprache. Wenn dieser 538 $\pm$ 40 Jahre alt gewesen sei, dann müsse er 500 ein Alter von ungefähr 80 Jahre erreicht haben. Einige Orakel müssten wegen der grossen Verschiedenheit in Sprache und geschichtlichem Hintergrund wohl nach 500 angesetzt werden. — Doch dies Urteil ist sehr subjectiv; nichts zwingt uns weiter abwärts als 500 zu gehen; die Sprachverschiedenheit, die in gewissem Sinne zugegeben werden muss, (*H. C. O.*[2], *II, § 49, n. 13*) kann sehr gut aus der Verschiedenheit der Verhältnisse und des Alters erklärt werden. Am consequentesten ist Duhm (*Comm.*), der C. 56—66 vollständig einem Tritojesaja zuschreibt; dieser sei „ein Theokratiker vom reinsten Wasser" und ahme in Sprache und Ausdrucksweise andere Propheten, auch den Deuterojesaja nach. — Indessen alle diese Dinge, auf die Duhm aufmerksam macht, finden ihre Erklärung auch durch die Annahme veränderter Verhältnisse und zum Teil durch das Zugeständnis, dass Homilien Deuterojesaja's von seinen Schülern frei reproduciert seien.

Die genaue Zeitbestimmung dieser belangreichen prophetischen Schrift lässt erst ihre hohe Bedeutung klar erkennen. Daraus lernen wir, dass bei einem höchst wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Welt und des Reiches Gottes Israels Gott seinen

Rat nicht verborgen gehalten hat. Die kritische Forschung hat diese Weissagungen nicht zu einem *vaticinium ex eventu* gemacht, sondern sie uns im Lichte der Geschichte erst recht verstehen lassen [6]). Und hieran ist mehr gelegen, als wenn wir den Namen des „grossen Ungenannten" kennen würden [7]).

In litterarischer Hinsicht verdient diese Schrift hohe Bewunderung. Wohl ist sie nicht im gewaltigen und erhabnen Stile eines Jesaja geschrieben; allein der Verfasser weiss seine hochgehenden Erwartungen in treffenden Bildern zum Ausdruck zu bringen. Mit Feuer und Wärme versteht er zu reden, wo er tröstet, aber auch, wo er mahnt oder straft [8]).

6) Die Revolution des 6. Jahrhunderts in Asien war von grosser Bedeutung. In die Herrschaft Asiens hatten sich verschiedene mächtige Reiche geteilt. Im Westen die Lydier, im Osten die Chaldäer und Medo-Perser. Bundesgenossenschaft und Krieg wechselten in ihrem gegenseitigen Verhältnis mit einander. So waren 635 und 605 die Medo-Perser mit den Babyloniern gegen Assur verbündet. Nach Ninive's Fall (605) bekämpften sich diese Verbündeten selbst über die Hegemonie. Zunächst stritten die Meder mit den Persern; der Ausgang war, dass aus der medo-persischen Monarchie 558 durch Cyrus eine perso-medische wurde. Cyrus aber dehnte seine Eroberungspläne über ganz Asien aus; erst besiegte er Krösus von Lydien, dann zog er gegen Babel, das ihm 538 erlag. Unter Darius Hystaspis und Xerxes wandten sich die Perser sogar gegen Europa; dann aber kam der Rückschlag: Asien wurde von Alexander dem Grossen erobert.

Unter all diesen Ereignissen war für die Geschichte unsres Geschlechtes das bedeutungsvollste die Rückkehr des kleinen Volkes der Juden in sein Vaterland. Denn dies war die unumgängliche Vorbedingung, sein Kleinod: seine Gotteserkenntnis, zu bewahren.

Die Exulanten sahen keine andre Möglichkeit der Errettung als in dem Fall Babels. Er war der nächstliegende Gegenstand ihrer Hoffnung und er trat ein, als Cyrus im Jahre 538 Nabona'id in der Schlacht besiegte und Belsar-Ezar mit seiner

festen Stadt überwältigte. Zwischen 558 und 538, als alle Völker angstvoll fragen, was soll das werden? erkennt der Prophet in Cyrus' Auftreten die Offenbarung seines Gottes; Cyrus ist Jahve's Knecht. Er weissagt weitere Eroberungen des Cyrus, Babels Fall und Israels Befreiung aus seinen Banden durch ihn. Er verkündet die Rettung und ist im Blick auf seinen Gott deren gewiss, da er Jahves Verheissungen glaubt und auf das Volk sieht, das Er sich auserkoren hat.

So wird auch diese Weissagung ganz analog allen anderen prophetischen Zeugnissen des A. T.; kein versiegeltes Buch, das erst von späteren Geschlechtern gelesen und verstanden werden kann, sondern die Aufzeichnung eines Zeugnisses, das ein von Gottes Geist erleuchteter Mann abgelegt hat; darin hat er das göttliche Licht auf die Ereignisse fallen lassen, die er erlebte, und aus ihnen abgeleitet, was sich daraus für die Vollführung der Ratschlüsse Jahve's ergab.

Dass Jes. 40—66 durch die Kritik zu einem *vaticinium ex eventu* gemacht sei, beruht auf Missverstand. Wenn das Exil darin geweissagt würde, hätte dieser Vorwurf eine gewisse Berechtigung; allein es wird überall vorausgesetzt, und was der Prophet als noch zukünftig prophezeit, das war zur Zeit seiner Verkündigung noch nicht erfüllt.

7) Wie „der grosse Ungenannte“, „der Evangelist des Alten Bundes“, geheissen habe, werden wir wohl niemals erfahren. Das Buch ist ebenso wie die historischen und poetischen Bücher des A. T. und ausserdem noch einzelne andre prophetische Schriften (Jes. 24—27, Sach. 9—14 und Maleachi) anonym. Dass der Hohepriester Josua ben Jozadak der Verfasser gewesen sein solle (Hitzig), ist blosse Vermutung ohne jeden hinreichenden Grund; sehr schwach ist auch die Ansicht andrer (Ewald, Bunsen) begründet, dass der Autor aus Ägypten sei und dass es Baruch, Jeremia's treuer Schreiber gewesen sei. Siehe hinsichtlich des ägyptischen Vaterlandes des Verfassers Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 49, n. 9.* Die verschiedenen Anzeichen für ägyptische Heimat, die Ewald glaubte entdeckt zu haben, beweisen nicht viel; im allgemeinen würde es auch sehr befremdlich sein, wenn ein Israëlit in Ägypten so redete und schriebe, dass man bei ihm immer wieder Babel oder Palästina als Heimat vermutete. Ferner ist kein Grund vorhanden, die herrlichen

Stücke, die höher stehen als Jeremia's Weissagungen, dem Schreiber des letzteren beizulegen. Es ist möglich, dass unser Prophet zufälliger Weise ebenfalls Jesaja hiess und also Gleichheit der Namen der erste Anlass gewesen ist, diese Capitel mit Jes. 1—39 zu verbinden; doch auch andere Gründe können hiefür bestimmend gewesen sein.

8) Vgl. diesen §, Anm. 2b. Im Stile dieses Propheten berührt uns am meisten sein Pathos. Mit Wärme und Feuer spricht er von der bevorstehenden Erlösung, besonders in C. 40—48; in den übrigen Stücken weiss er sein heiliges Missfallen zu offenbaren. Seine Beschreibungen sind poëtisch, z. B. die Allmacht Gottes in C. 40 ff.; auch in der Form, die sich bisweilen durch einen gewissen Rhythmus auszeichnet, tritt dies zu Tage. Grossartigkeit und Erhabenheit sind die am meisten hervorstechenden Züge, zugleich aber auch tiefes Gefühl in der rührend schönen Beschreibung des Leidens des Knechtes Jahves (Jes. 53).

Eine zweite Eigentümlichkeit, die auffällt, ist des Propheten Neigung zur Personification. Das seit Amos (5, 2) gebräuchliche Bild einer Jungfrau für das Volk Israel wird nach verschiedenen Seiten hin ausgeführt. Zion wird als Witwe, Mutter, Braut vorgestellt (C. 49, 18—23; 51, 17—23; 52, 1 ff.; 54, 1—6; 60, 1—5; 62, 5). Mit dieser Neigung hängt zusammen, dass er die Natur auffordert, teilzunehmen an der Freude über Israëls Erlösung, was von da an in einigen Psalmen nachgeahmt ist (Jes. 44, 23; 49, 13; 52, 9; 55, 12 und Ps. 96, 11—13 etc.). Damit muss man wieder das Dramatische in seinen Darstellungen in Verbindung bringen, z. B. C. 40, 3 ff.; 49, 1 ff.; 53, 1 ff. etc. (vgl. Driver, *Intr.*², *p. 227 sq.*).

In dieselbe historische Situation gehören auch die Weissagungen gegen Babel, die uns in Jes. 13, 2—14, 23 und 21, 1—10 erhalten sind. Die Frage ist nicht, ob Jesaja den Fall Babels geweissagt haben könne, sondern ob Grund vorhanden ist, sich den Sopherim anzuschliessen, die ihm diese Orakel zugeschrieben haben. Inhalt und Form weisen auf Zeitgenossen Deuterojesaja's, wie solche Jes. 40, 1 und 44, 26 vorausgesetzt werden [9]).

9) In C. 13, 19 und 14, 4. 22 wird Babel mit Namen genannt, in C. 21, 1 wahrscheinlich symbolisch angedeutet. Jes. 13, 2 ff. lesen wir, dass ein Feind gegen Babel heranzieht; die Stadt soll durch die Meder in einen Trümmerhaufen verwandelt werden. Das ist Jahves Beschluss, der sein Volk erlösen will (14, 1. 2); nun folgt in C. 14, 3—20 ein Triumphlied und noch einmal in Vs. 21—23 die Ankündigung des Falles. C. 21, 1—10 ist ein sehr originales dichterisches Stück. Der Prophet sieht eine nächtliche Geisterkarawane, die ruft, dass Babel und seine Götter gefallen sind. Dies soll er dem auf Jahve's Tenne gedroschenen Volk zum Trost verkünden (Vs. 10). Elam und Medien (Vs. 2) werden zur Vollstreckung des Gerichtes aufgefordert.

Man darf nicht fragen: Konnte Jesaja ben Amoz dies nicht geweissagt haben? Babel lag wohl sicher im Gesichtskreis Jesaja's (Jes. 39, 5—7) und Dejokes von Medien war sein Zeitgenosse. Vielmehr muss man die Frage so stellen: Haben wir Grund, den Sopherim beizustimmen, wenn sie Jes. 13, 1 als Überschrift über die Prophetie gesetzt haben? Dann lautet die Antwort: Nein, wir würden diese Orakel nicht Jesaja zuschreiben. 1) Auch hier wird das Exil nicht angekündigt, sondern einfach vorausgesetzt und die erlittene Bedrückung hat Einfluss auf den Ton des ersten Orakels gehabt. 2) Sie unterscheiden sich in Sprache und Stil von den echten Stücken. Sichtlich sind sie geschrieben, als Cyrus seinen Angriff gegen das Reich von Babel begonnen hatte, also ebenso wenig wie C. 40 ff. ein *vaticinium ex eventu.* Wer war der Verfasser? Es lässt sich wohl Verwandtschaft, aber keine genügende Übereinstimmung mit Deuterojesaja nachweisen, um an ihn zu denken. C. 21, 1—10 scheint wohl etwas jünger zu sein. Es gab in jenen Tagen mehr Propheten, wie solche ja auch C. 40, 1 angeredet und 44, 26 vorausgesetzt werden.

Nach dem Umschwung der Dinge im Jahre 538 v. Chr. sind ins Buch Jesaja noch die Weissagung gegen Edom in C. 34 und die von der glanzvollen Heimkehr in C. 35 eingefügt worden; ferner der Psalm für die Exulanten in C. 12,

deren Rückkehr C. 11, 11—16 prophezeit ist. Sind auch C. 11, 11—16 und C. 12 gut mit dem Vorausgehenden durch C. 11, 10 verbunden, so können sie doch nicht dem Verfasser von Vs. 1—9 zugesprochen werden [10]).

Unser Buch Jesaja hat also wohl eine lange Geschichte hinter sich, ehe es seinen gegenwärtigen Umfang erreichte. Alles was wir bis jetzt kennen gelernt haben, lässt sich in Folgendem kurz zusammenfassen. Der Prophet hat in seinem Leben vielleicht mehr als einmal eine Orakelsammlung ausgehen lassen. Nach seinem Tode waren besonders deren drei im Umlauf: C. 2—11 (für Israël), C. 14, 24—C. 23 (gegen die Heiden), C. 28 ff., Orakel aus seiner letzten Periode. Im Exil und später erweitert (u. a. durch C. 13, 1 ff.; C. 24—27), wurden sie viel später combiniert zu C. 1—39 und noch später mit C. 40—66 verbunden [11]). Ein streng durchgeführtes Princip der Anordnung für diese Sammlung lässt sich nicht entdecken; jedoch selbst wenn man es fände, so dürfte man darum noch nicht die Redactionsarbeit Jesaja selbst zuschreiben [12]).

10) In Jes. 34 wird ein Weltgericht in der Form eines schweren Strafgerichtes über Edom angekündigt. Edom soll, durch Pech und Schwefel verbrannt, zur ewigen Wüstenei werden. Darnach aber verändert sich die Wüste in einen Lustgarten, durch den Jahves Erlöste nach Zion zurückkehren, um hier in ewiger Freude zu wohnen. In C. 35 wird die glanzvolle Rückkehr der Exulanten geweissagt. Diese zwei Orakel können sehr gut jedes für sich bestanden haben. Wir werden in die Periode von 538—458 gewiesen. Hierhin passt die Entrüstung über Edom, und C. 35 ist von einem Propheten geschrieben, der selbst aus der Gefangenschaft zurückgekehrt ist und in Jerusalem wohnt. Der geschichtliche Hintergrund, wie Sprache und Stil widersetzen sich der Annahme jesajanischen Ursprungs. Beide sind von Jeremia und Zephanja abhängig (Cheyne, *Isaiah³, London 1884, I, p. 194 sqq.*).

Jes. 11, 11—16 ist nicht ein jüngeres Stück, sondern ab-

sichtliche Ergänzung zu C. 11, 1—9, ungefähr 538 oder bei der zweiten Rückkehr unter Esra (433) hinzugefügt. Dass es nicht von Jesaja ist, ergibt sich aus Vs. 11 (Jesaja prophezeit nirgends eine Zerstreuung wie hier), aus Vs. 13 (J. prophezeit keine Wiedervereinigung von Juda und Ephraim oder Plünderung der Nachbarvölker, Vs. 14); auch Vs. 15 ist nicht in Jesaja's Art. Dieses Stück ist nebst C. 12 ein späterer Zusatz (vgl. § 16, Anm. 4).

Wir erinnern hier nur daran, dass die Weissagung gegen Babel in Jer. 51 und 52 ein weit jüngeres Stück ist (vgl. § 13, Anm. 6).

11) Welchen Anteil Jesaja selbst an der Redaction des nach ihm benannten Buches gehabt habe, wird wohl allezeit schwer zu bestimmen sein. Vielleicht deutet die Stellung von C. 6 darauf hin, dass er zuerst eine hauptsächlich aus C. 2—5 bestehende Sammlung herausgegeben hatte, und es erst später für nötig erachtete, seine Berufungsvision zu veröffentlichen. Doch im übrigen müssen wir bei diesem richtigen Ausgangspunkt mit unserer Untersuchung einsetzen, dass es nämlich die Schriftgelehrten waren, welche die prophetischen Schriften gesammelt haben.

Am consequentesten war hierin Stade, dem sich auch Oort hinsichtlich Jes. 13—27 anschliesst (*Th. T. 1886, S. 191—193*). Nach Oort lebte der Redactor in der persischen Periode in der Mitte des 5. Jahrhunderts. Er sammelte allerlei jesajanische und nichtjesajanische Orakel über die Heiden und flocht an verschiedenen Stellen noch diesen doppelten Gedanken ein: „Der Rest wird zurückkehren“ und „viele Heiden werden sich zu Jahve bekehren“. Aber bei seiner These muss Oort viele Verse für Interpolationen erklären, die entweder echt jesajanisch sind oder in die vom Redactor aufgenommenen unechten Stücke gut passen.

Das Buch selbst lehrt uns zunächst eine Zerlegung in C. 1—39 und 40—66. Weiter scheiden sich in C. 1—39 deutlich C. 2—12 und C. 13—27 von einander. Die Überschriften in C. 13—27 finden sich in C. 2—12 gar nicht, in C. 28—39 nur einmal (30, 6). Man nehme daher als ursprünglich 3 Gruppen an: C. 2—11; 14, 24—C. 23 und C. 28 ff. Im Exil und nachher sind diese, besonders die zweite Gruppe, allmählich erweitert

worden. Zu C. 29—33 wurde C. 34 und 35 hinzugefügt und ferner C. 28 als Erinnerung an Jesaja's frühere Wirksamkeit. Das Ganze erhielt in den historischen Stücken (C. 36—39) seinen Abschluss und C. 1, wahrscheinlich der 3. Abteilung (C. 28 ff.) entnommen, wurde als allgemeine Einleitung, ein „Cento", „die grosse Beschuldigung" (Ewald) an den Anfang gestellt.

Die ersten Redactoren suche man daher im Kreise der Schüler Jesaja's. Die in verschiedenen Sammlungen zerstreuten Orakel wurden mit in die Verbannung genommen, dort abgeschrieben, erweitert und lange darnach combiniert, zuerst C. 1—39 und wieder später diese Gruppe mit C. 40—66. Das letztere kann zufällig geschehen sein infolge der gleichen Namen der Verfasser oder ist durch die Sparsamkeit eines Abschreibers, der noch viel Platz auf einer Rolle übrig hatte, zu erklären; oder es geschah, weil man hier eine Anlehnung an den echten Jesaja bemerkte, oder wegen des Zusammenhangs mit C. 39, 6. In den jüdischen Schulen wusste man vielleicht noch, dass das *Buch* Jesaja jünger war als das Jeremia's und Ezechiel's (*Kanon, S. 10 ff.* und vgl. dazu Cornill, *Einl.*², *S. 155*).

12) Es ist schon viel Scharfsinn aufgewandt worden, um das Problem der Redaction des Buches Jesaja zu lösen. Man suchte und sucht auf allerlei Weise sowohl unter den Verteidigern der traditionellen Auffassung als unter den Kritikern nach einem leitenden Gedanken, welcher der Anordnung dieses Werkes zugrunde gelegen habe. Das Buch selbst gibt uns hierzu auch Anlass; teilweise ist es chronologisch, teilweise sachlich geordnet. Indessen unter dem Namen chronologisch-sachlich kann man nicht alles zusammenfassen.

Drechsler und Delitzsch fanden die Reihenfolge sämtlicher 66 Capitel so treffend und richtig, dass sie nach ihrer Meinung von niemanden anders als von Jesaja selbst herrühren konnte. Aber merkwürdig ist schon, dass beide Gelehrten einen verschiedenen Plan entdeckt haben. Allein wenn auch alle Exegeten über den Plan eins wären, so ist das doch noch kein Grund, diesen dem Propheten, von dem die meisten Orakel in dieser Sammlung herrühren, zuzuschreiben.

Cornill (*Einl.*², *S. 154—155*) hält auch nach Kuenens Bestreitung (*H. C. O.*², *II, § 50, n. 9*) an seiner in *Z. A. W. 1884, S. 83—105* vorgetragenen Ansicht fest, dass der Redactor

1) chronologisch ordnen wollte und das was er nicht einzuordnen wusste, an den Anfang als eine Art Prolog gestellt habe; 2) dass er in diesem chronologischen Rahmen eine sachliche Ordnung nach „Stichworten“ beabsichtigt habe. Die erstere Bemerkung ist sicher richtig; aber um überall die Richtigkeit der zweiten zu erweisen, muss er zu gewagten Voraussetzungen seine Zuflucht nehmen, z. B. dass C. 2, 2—C. 4 mit C. 1, 27 wegen des Stichwortes *Zion* zusammenhänge. Mit Delitzsch glaubt er, dass C. 11, 11—14 den leitenden Gedanken für die Gruppe C. 13—27 enthalte; doch die Reihenfolge der aufgezählten Völker steht damit nicht in Einklang und es sind wieder neue Hypothesen zur Erklärung nötig. Cornill's Beobachtungen sind wohl zum Teil richtig; aber seine Regel auf das ganze Buch auszudehnen ist unzulässig.

---

§ 18.

Haggai und Sacharja.

Wenn man von der Darstellung Esr. 1 ff. ausgeht, kommt man zu folgender Vorstellung von der Lage der Dinge, bei welcher die Propheten Haggai und Sacharja aufgetreten sind: Die Gemeinde der zurückgekehrten Exulanten war ihr Wirkungsfeld (Esr. 5, 1; 6, 14). Nachdem der Wiederaufbau des Tempels 15 Jahre lang geruht hatte, ist ihr Wort vor allem der Anlass gewesen, dass man wieder an's Werk ging. Doch, liest man ihre Schriften nicht durch die Brille des Chronisten, sondern unbefangen für sich selbst, dann erhält man den Eindruck, dass sie unter den zurückgebliebenen

Juden aufgetreten sind und ihre Predigt nicht der Wiederaufnahme des Tempelbaues, sondern der erstmaligen Inangriffnahme dieses Werkes galt. Von beiden Propheten sind uns Schriften erhalten, die sich hierauf beziehen [1]).

Haggai's Schrift besteht bloss aus zwei Capiteln, die vier nach Ezechiels Vorgang genau datierte Weissagungen enthalten (1, 1; 2, 1; 2, 10; 2, 20). Eine grosse Teurung infolge eines Misswachses wird vom Propheten als Strafe Jahves erklärt, weil man über dem Bauen der eignen Häuser die Wiederherstellung des Hauses des Herrn vergessen habe. Gegenüber der Niedergeschlagenheit, welche die älteren Glieder der Gemeinde ergriff, als sie die verschwindend kleinen Fundamente des neuen Heiligtumes sahen, spricht der Prophet die Weissagung von der Herrlichkeit des zweiten Tempels aus. Weiter bezeichnet er die Unreinheit der Opfer als die Ursache der herrschenden Schäden, schliesst aber mit einer Heilsverkündigung für Serubbabel [2]).

In Sacharja 1—8 ist uns ein Teil der Predigt des Sacharja ben Iddo erhalten. Seine Reden, in denen er zum Tempelbau aufmunterte, sind nicht auf uns gekommen. Die überlieferten Worte des Propheten haben den Tempelbau zur Voraussetzung und spornen nur mittelbar hiezu an. Wir können darin drei Gruppen unterscheiden: 1) eine ernste Ermahnung (1, 2—6); hierauf 2) 8 Visionen mit einem Nachtrag 1, 7—6, 8 und Vs. 9—15 und endlich 3) (C. 7 und 8) einen Bescheid über das seit der Zerstörung Jerusalems übliche Fasten [3]).

1) Über den Zeitraum von 538—458 sind wir durch Esra 1—6 und die weiteren Capitel in Esra und Nehemia unterrichtet. Doch ist beim Lesen derselben wohl zu beachten, dass hier ein Schriftsteller zu uns redet, der ungefähr 2 Jahrhunderte nach dem Ende dieser Periode geschrieben hat und als Geschichtschreiber wenig Vertrauen verdient (vgl. *Kanon, S. 26* und ausserdem § 25).

Will man die Darstellung in Esr. 1 ff. mit dem, was diese Prophetenschriften lehren, in Übereinstimmung bringen, so ergibt sich etwa folgendes Bild: Nach *Esra* machten eine Anzahl Judäer und einige aus den Stämmen Benjamin und Levi, die unter Serubbabel dem Fürsten und Josua dem Priester zurückgekehrt waren, ziemlich frühe (im 2. Jahre) einen Anfang mit der Wiederherstellung der Mauern und dem Wiederaufbau des Tempels. Dieses Werk hat dann besonders infolge der Störungen, welche die Samaritaner verursachten, 15 Jahre lang geruht. Erst 520 wurde der zweite Tempel durch die energischen Bemühungen Haggai's und Sacharja's wieder in Angriff genommen und 516 (im 6. Jahre des Darius) vollendet. Liest man dagegen die Schriften Haggai's und Sacharja ohne jede Voreingenommenheit, so bemerkt man, dass die Propheten von einer Rückkehr der 40000 Exulanten nichts wissen und dass der Tempelbau nicht schon in den Tagen des Cyrus, sondern erst im 2. Jahre des Darius *begonnen* wurde. Siehe hierüber das Nähere bei W. H. Kosters, *Het Herstel van Israël in het Pers. Tijdvak, Leiden 1894, S. 5—25.* Der Zustand der Gemeinde war damals kein rosiger. Die Missgunst der Nachbarvölker war eine Quelle vieler Unannehmlichkeiten, während andrerseits die Gefahr gross war, dass Israels Eigenart und seine geistigen Schätze durch Verschwägerung mit diesen Völkern verloren gingen. Mangel an Lebensmitteln verschlimmerte noch diesen Zustand; in dieser schwierigen Zeitlage haben Haggai und Sacharja, durchdrungen von der Grösse der geistigen Vorrechte ihres Volkes, den Mut gehabt über diese höheren Güter zu wachen. In diesem Stadium der Geschichte war der Wiederaufbau des Tempels eine Notwendigkeit.

2) Wie aus den im Text gegebenen Zeitbestimmungen hervorgeht, wurden die uns erhaltnen Worte *Haggai's* innerhalb dreier Monate, vom 6. bis zum 9. Monat im 2. Jahre des Darius (= von Sept.—Dec. 520 v. Chr.) gesprochen. Am 1. Tage des 6. Monats ermahnt er Josua und Serubbabel gerade in der Hungersnot einen Antrieb zu sehen, mit dem Tempelbau einen Anfang zu machen (C. 1, 1—11); in C. 1, 12—15 wird uns erzählt, dass auf sein Wort gehört und am 24. Tage dieses Monats wirklich mit dieser Arbeit begonnen wurde. Mehr als einen Monat später (am 21. Tage des 7. Monats), als die älteren

Leute sahen, wie unbedeutend die jetzt gelegten Fundamente waren gegenüber dem Bilde, das in ihrer Erinnerung vom salomonischen Tempel lebte, und dadurch traurig gestimmt wurden, verheisst der Prophet, dass die Herrlichkeit des zweiten Tempels diejenige des ersten übertreffen werde, wenn sich durch Jahves Macht die Heiden bekehren (C. 2, 1—9). Die zwei letzten Weissagungen (C. 2, 10—19 und C. 2, 20—23) wurden an einem Tage, dem 24. Tag des 9. Monats ausgesprochen. Die Opfer sind unrein, weil das Volk unrein ist; darum herrscht noch Misswachs; aber es wird Segen kommen. In der bevorstehenden Revolution soll der Davidide Serubbabel, Jahve's auserkorner Knecht, zum Siegelring an Jahves rechter Hand gemacht werden. Dass diese letztere messianische Weissagung nicht vom Propheten herrühren, sondern später eingeschoben sein soll (Böhme, *Z. A. W. 1887, S. 215*), ist höchst unwahrscheinlich. Ein Zeitgenosse Serubbabels kann seine Heilserwartungen an diesen Sprössling Davids geknüpft haben; ein Späterer dagegen wusste nur zu gut, dass in ihm die grossen Verheissungen nicht erfüllt waren.

3) Im Buche *Sacharja* ist uns in C. 1—8 das Zeugnis eines Propheten erhalten, der Esr. 5, 1 und 6, 14 ben Iddo genannt wird. Dass Iddo der Grossvater des Propheten gewesen sei, müsste man nach Sach. 1, 1. 7 annehmen. Doch wahrscheinlich beruht dies auf einem Irrtum, nämlich einer Verwechselung mit Sacharja ben Berechja, dem Zeit- und Gesinnungsgenossen Jesaja's (Jes. 8, 2). Manche haben wohl gemeint, dass C. 9—11 von diesem Berechja sei und haben daraus die Verwechselung in der Überschrift erklären wollen; doch über C. 9—14 siehe § 22.

Kurz nach Haggaïs ersten und zweiten Auftreten wurde das erste uns bewahrte Zeugnis Sacharja's (C. 1, 2—6) gesprochen (im 8. Monat des 2. Jahres des Darius). Die acht Visionen (C. 1, 7—6, 8) sind vom 24. Tag des 11. Monats dieses Jahres (= Febr. 519) und C. 7 und 8 (über das Fasten) vom 4. Tag des 9. Monats des 4. Jahres des Darius (= Dec. 518) datiert. Mit dem Tempelbau war also schon begonnen; was der Prophet zuvor gesprochen haben mag, ist nicht auf uns gekommen. Doch was erhalten ist, bezieht sich auch mit auf diesen Tempelbau und die daran geknüpften Erwartungen.

Zur richtigen Beurteilung beider Propheten und des Wertes ihrer Schriften muss man sich vor allem in die damalige Lage der Dinge versetzen. Hoch poetisch ist Haggai's Weissagung gewiss nicht; doch verkennt man den Propheten, wenn man in seinen Erwartungen kein den Gesichtskreis seiner Zeit überschreitendes Zukunftsbild findet [4]). Der Stil und die Einkleidung der Gedanken bei Sacharja ist gekünstelt. Beide prophetische Schriften bezeugen uns eben, dass die Blütezeit dieser Litteraturgattung unwiederbringlich dahin ist. Der Inhalt des Buches Sacharja bewegt sich mehr, als dies bei Haggai der Fall ist, in theokratisch priesterlichem Geiste, wenn er gleich nicht so weit geht wie einer seiner späteren Leser, der C. 6, 11 verstümmelt hat [5]).

4) Haggai und Sacharja sind im Rahmen ihrer Zeit unentbehrliche Gestalten für die Geschichte des Reiches Gottes gewesen. Sie haben sich durch die Drangsale ihrer Zeit nicht abhalten lassen, über Israels unvergängliche Güter zu wachen. Dadurch haben sie sich die späteren Geschlechter viel zu sehr zu Dank verpflichtet, als dass man sie als unbedeutend und geringfügig hinstellen dürfte (Duhm, *Theol. d. Proph., S. 313 f.*).

Haggai's Stil ist einfach; er erhebt sich fast nie über die gewöhnliche Prosa, man müsste denn das poëtische Element darin finden, dass einige Sätze an den sogenannten *Parallelismus membrorum* erinnern. Aber seine nächste Absicht war ja auch nur eine einfach praktische; und dafür genügte das ernste herzliche Wort des Greises; es hat auch seinen Zweck erreicht. Wahrscheinlich hatte er selbst noch (wegen C. 2, 3) den ersten Tempel gekannt; dann muss er im Jahre 520 rund 70 Jahre alt gewesen sein.

Mag auch der Wiederaufbau des Tempels sein nächstes Ziel gewesen sein — das Auge seines Geistes sah weiter. Was er von der Herrlichkeit des zweiten Tempels weissagte, umfasst zu viel, als dass man es buchstäblich nehmen dürfte. Die bereits gelegten Fundamente sagten es jedem zu deutlich, dass Serubbabels Heiligtum mit Salomo's Tempel an irdischer Pracht nicht wetteifern konnte. C. 2, 7. 21 zeigen uns, dass der Prophet

seine Vorherverkündigungen mit eschatologischen Erwartungen in Verbindung brachte. Seine Perspective war nicht richtig, ebensowenig wie die der ersten Christen, welche sich die *Parusie* des Herrn in der nächsten Zukunft dachten. So gaben ihm die Anstrengungen der Babylonier in seinen Tagen, das persische Joch abzuschütteln, Anlass zu meinen, dass Jahve „Himmel und Erde bewegen werde“ (2, 21). Doch trotz alle dem sieht er: wenn nur einmal Jahves Haus wieder gebaut ist, so ist eine notwendige Vorbedingung für die Vollführung der herrlichen Pläne Gottes, die er mit und durch Israel für alle Völker vorhat, erfüllt.

5) Am meisten sprechen uns die beiden letzten Capitel bei Sacharja (7 und 8) an, wo der Prophet auf die Frage, ob man die Fasttage, die im Exil als nationale Trauertage aufgekommen waren, halten müsse, antwortet, es komme Jahve allein darauf an, dass man seine sittlichen Gebote beobachte.

Schon diese Schlusscapitel mahnen uns zur Vorsicht bei der Beurteilung des Inhalts von C. 1, 7—6, 8. Die Geistesrichtung jener Tage drängte zu Esra's Reformation (433), und Sacharja, selbst von priesterlichem Geschlecht, bewegt sich in seinen Gedanken entschieden in derselben Richtung. Indessen, so priesterlich gesinnt, wie wir nach dem masorethischen Text von C. 6, 11 annehmen müssten, war er doch nicht. Nach diesem Verse würde nämlich der Hohepriester der Mann sein, auf den die eschatologischen Erwartungen des 12. Verses gehen. Allein die „Kronen“ (Plur.) verraten noch, wie Ewald richtig erkannt hat, die ursprüngliche Lesart. Die Worte „und auf das Haupt Serubbabels“ müssen ausgelassen sein und zwar absichtlich von jemanden, der seine Hoffnung hinsichtlich eines Davididen aufgegeben hatte. Wenngleich also auch dies Wort (6, 11) nicht zur Charakterisierung der Richtung Sacharja's angeführt werden darf, so ist doch klar, dass er Josua einen wichtigen Platz neben Serubbabel auch in der kommenden Zeit des Heils einräumt, wenn er in der 5. Vision (vom goldnen Leuchter und den zwei Ölbäumen) C. 4, 12 beide die „Ölzweige“ und die „Ölkinder“ d. i. die Gesalbten nennt. Josua wird in gereinigten Kleidern mit Serubbabel dem „Spross“ d. i. dem Messias — beide gekrönt — auf dem Throne sitzen und sie werden einträchtiglich das Volk regieren.

Sprache und Stil ist hier nicht so einfach wie bei Haggai,

darum jedoch nicht schöner. Seine Bilder sind gekünstelt; wir können dabei nicht mehr unterscheiden, was wirklich Vision und was schriftstellerische Einkleidung ist. Im Allgemeinen ist der Hauptinhalt dieser Gesichte recht deutlich, während man dies von den Bildern selbst nicht immer sagen kann. Es sind folgende: 1) (C. 1, 8—17). Gottes Wagen und Pferde, die Boten Jahve's auf der Erde, welche verkünden, dass Jahve, wenn auch noch keine Bewegung unter den Völkern, wie sie unmittelbar vor dem Eintritt der Heilszeit zu erwarten sei, sich verspüren lasse, dennoch mit grossem Eifer für Zion eifere. 2) (C. 2, 1—4). Vier Hörner d. h. vier, Juda und Israel feindliche, Nationen, welche zerbrochen werden. 3) (C. 2, 5—17). Der Engel mit der Messschnur für das neue Jerusalem. 4) (C. 3) Josua, beladen mit den Sünden des Volkes vor Jahve's Angesicht, wird vom Satan angeklagt, aber frei gesprochen. 5) (C. 4) Der goldne Leuchter und die zwei Ölbäume. 6) (C. 5, 1—4) die fliegende Rolle (20 Ellen lang, 10 Ellen breit), mit Flüchen beschrieben. 7) (C. 5, 5—11) Israel's Schuld in Gestalt einer Frau, die in einem Epha sitzt; der bleierne Deckel wird in die Höhe gehoben und die Schuld für immer nach Babel verbannt. 8) (C. 6, 1—8) Vier Wagen mit Pferden verschiedner Farbe, welche Gottes Gerichte bedeuten. Dazu kommt C. 6, 9—15 die symbolische Krönung Josua's [und Serubbabels]. Die bei diesem Acte aufgesetzten Kronen waren aus Gold, das einige Exulanten für den Tempel gesandt hatten, verfertigt.

Die Vorstellung z. B. in der siebenten Vision ist wunderlich und verrät keinen guten Geschmack; alle diese Visionen machen den Eindruck mühsamen Studiums. Auf jeden Fall war es dem Verfasser mehr um den Gedanken, den er dadurch symbolisch darstellte, zu thun, als um Mitteilung wirklicher Erlebnisse. Darum muss hier in erster Linie die Frage aufgeworfen werden, ob wohl alle diese Parabeln Beschreibungen wirklicher Visionen sind.

---

§ 19.

Klagelieder und Obadja.

Unter den fünf *Megilloth* ist die Rolle der *Klagelieder* für die älteste zu halten. Alle diese Lieder, von denen die meisten in alphabetischer Form und alle im Metrum des Klageliedes gedichtet sind, beziehen sich auf den traurigen Zustand, in dem sich Juda und besonders Jerusalem befand [1]).

Die traditionelle Auffassung, dass Jeremia der Verfasser sei, ist wohl alt und verrät ihre Spuren bereits im Buche selbst, muss aber dennoch verworfen werden. Der Standpunkt, den diese Lieder voraussetzen, ist ein ganz andrer als der des Propheten; auch stammen alle fünf Gedichte unmöglich von einer Hand. C. 1 und 5 scheinen jünger als C. 2 und 4 zu sein, während C. 3, das sich darin von den übrigen unterscheidet, dass es in der ersten Person gedichtet ist, als das am meistens gekünstelte, wohl das jüngste sein dürfte [2]).

Für die Zeitbestimmung der ältesten Lieder ist 586 natürlich der *terminus a quo*. Doch braucht man nicht nah bei diesem Zeitpunkt stehen zu bleiben. Die Lieder können auch kurz vor, ja sogar nach der Rückkehr unter Serubbabel von Sängern gedichtet sein, die weniger hoffnungsfreudig als ein Deuterojesaja und seine Geistesverwandten in die Zukunft blickten, oder die mit dem Umschwung der Dinge nach 538 das Ende des Exils noch nicht für gekommen erachteten [3]).

1) Die *Klagelieder* haben in der hebräischen Bibel die Überschrift אֵיכָה, mit welchem Worte C. 1, C. 2 und C. 4 beginnen. Doch im Thalmud, in der Unterschrift am Schlusse des Buches, in der LXX und bei Hieronymus heissen sie קִינוֹת θρῆνοι, Lamentationes, Lamenta (*Kanon, S. 75 ff.*). Abgesehen von C. 5 sind alle in alphabetischer Form; C. 1, C. 2 und C. 4 be-

stehen aus 22 Versen und C. 3 aus 3×22, da hier auf jeden Buchstaben drei Verse kommen. Auch das 5. Lied hat wohl 22 Verse, doch ist der letzte sehr matt und vielleicht ein späterer Zusatz. Warum in C. 2, C. 3 und C. 4 das פ dem ע vorausgeht, wissen wir nicht; die gewöhnliche auch von den Griechen übernommene Reihenfolge (*ο*, *π*) ist ע vor פ *) (vgl. ferner Anm. 3).

Besondere Beachtung verdient die Form des *Kinaverses.* Budde hat *Z. A. W. 1882, S. 1—52* zum ersten mal klar die Eigentümlichkeit dieser Dichtgattung aufgedeckt und dann diese Kinaform in einer Anzahl andrer alttestamentlicher Stücke nachgewiesen, auch wohl das eine und andre Mal da, wo sie andre nicht so deutlich zu erkennen vermögen. Doch in unserm Stück tritt dieser Charakter unverkennbar hervor. Das „elegische Schema" beruht darauf, dass, wie bei dem elegischen Distichon der Griechen, regelmässig zwei ungleiche Vershälften an einander gereiht werden und zwar immer so, dass das zweite Versglied kürzer als das erste ist. Im Hebräischen besteht nun das erste Glied meistens aus drei Worten, das zweite hingegen nur aus zwei Worten. Als Beispiel nehme man C. 2, 1 (nach Kautzsch's Bibelübersetzung):

„Ach wie umwölkt der Herr in seinem Zorn
die Tochter Zions!
Vom Himmel warf er zur Erde
die Herrlichkeit Israels
Und gedachte nicht an seiner Füsse Schemel
an seinem Zornestage."

Alle diese Lieder behandeln dasselbe Thema: den traurigen Zustand Jerusalems und Juda's nach der Zerstörung der Stadt. Selbstverständlich werden wir in die Zeit nach der Zerstörung durch Nebukadrezar versetzt. Die Stadt liegt in Trümmern, die Bürger Juda's sind in der Verbannung, die heidnischen Nachbaren jubeln über ihr Elend. Das alles aber ist gekommen als Strafe Jahve's für die Sünden des Volkes. An einigen Stellen bricht ein Strahl der Hoffnung auf eine bessere Zukunft durch, und das letzte Lied endigte ursprünglich wahrscheinlich mit einem Gebet

---

*) Auch in Ps. 34 ist nach Hupfeld diese abweichende Reihenfolge die ursprüngliche gewesen.

(5, 21): „Erneuere unsere Tage wie vor Alters“ *). Aber die Rettung selbst ist für den (oder besser: die) Dichter noch nicht angebrochen. Dieser historische Hintergrund gibt uns jedoch für die Zeitbestimmung keinen so sichern Anhaltspunkt, wie viele glauben möchten (Siehe Anm. 3).

2) Die unter Juden und Christen verbreitete Meinung, welche Jeremia für den Verfasser der Klagelieder hält, ist alt. Wahrscheinlich liegt sie bereits dem Berichte 2. Chron. 35, 25 zu grunde, wo von einem Klageliede des Propheten auf den Tod Josia's, das „in den Klageliedern“ aufgezeichnet sei, die Rede ist. Der Verfasser hat dann an C. 4 gedacht, indem er Vs. 20 *(der Gesalbte Jahve's, unser Lebensodem)* auf Josia bezog. In der LXX findet sich eine Überschrift, die den Eindruck einer Übersetzung aus dem Hebräischen macht: „Und es geschah, nachdem Israel in die Gefangenschaft geführt und Jerusalem zerstört war, dass sich Jeremia weinend niedersetzte und dies Klagelied über Jerusalem sang und sprach“. Die Klage über das verwüstete Jerusalem und die feste Überzeugung, dass dies alles bei Jahve so als Strafe für des Volkes Abfall von seinem Gott beschlossen gewesen sei, würde an und für sich im Munde dieses Propheten nicht im mindesten befremden. Insbesondre kann später C. 3 diese Meinung begünstigt haben. Vs. 14 nennt sich der Dichter selbst einen Mann, der für sein Volk „ein Gelächter“ ja selbst „ihr Spottlied den ganzen Tag“ geworden ist, dem sie nach dem Leben gestanden (Vs. 52—63), dessen Leben sie in der Grube umgebracht, auf den sie Steine geworfen hätten (Vs. 53).

Allein gerade diese am meisten in die Augen springenden Hindeutungen auf den Verfasser in C. 3 können und müssen anders erklärt werden. Das dritte Lied weicht in verschiedener Hinsicht von den anderen Gedichten ab. Es ist dreimal so gross als die vier übrigen und während C. 1, C. 2, C. 4 und C. 5 das Volk Subjekt ist, spricht hier eine Person. Nun haben offenbar die verschiedenen Lieder nicht denselben dichterischen

*) Beim Vorlesen der *Kinöth* in der Synagoge am 9. Ab darf man nicht mit Vs. 22 endigen, sondern muss Vs. 21 wiederholen, um mit etwas *gutem* zu schliessen. So liest man auch Jes. 66, 23 nach Vs. 24; Mal. 3, 22 nach Vs. 23 und Koh. 12, 13 nach Vs. 14 (*Kanon, § 1, Anm. 11*).

Wert; der Unterschied ist hier recht beträchtlich. C. 2 und 4 stehen nach Form und Inhalt am höchsten. Sie sind am ursprünglichsten und kraftvollsten. Dann folgen in Bezug auf Wert C. 1 und C. 5; C. 5 ist vor allem einfach und wahr. Hingegen ist C. 3 sehr gekünstelt und steht hinter den vier übrigen zurück hinsichtlich der Form, jedoch keineswegs auch hinsichtlich des religiösen Inhaltes. In letzterer Beziehung ist es sogar am höchsten zu stellen. Bei C. 3 liegt die Annahme sehr nahe, dass die specifisch jeremianischen Züge in diesem Gedichte nicht zufällig, sondern absichtlich sind. Das Lied ist *e persona Jeremiae* gedichtet und so haben wir in ihm wohl das älteste Zeugnis für die traditionelle Auffassung.

Kann indessen dieser Dichter nicht die vier andern Capitel dem Propheten mit Recht zugesprochen haben? Diese Möglichkeit ist ausgeschlossen durch die wesentliche Verschiedenheit des Standpunktes. Jeremia kann nicht geklagt haben, dass die Prophetie verstummt sei (2, 9); lässt man 4, 20 nicht mit dem Chronisten auf Josia sondern auf Zedekia gehen, so verträgt sich auch dieser Vers nicht mit des Propheten Urteil über diesen König. Ferner finden sich gerade in den ältesten Liedern (C. 2 und C. 4) einzelne Ausdrücke, die Bekanntschaft mit Ezechiel verraten (siehe Cornill, *S. 247*). In C. 5, 7 wird ein Zusammenhang zwischen den Sünden der Väter und der Strafe, welche die Kinder tragen müssen, angenommen, den Jeremia gewiss nicht in dieser Weise anerkannt hätte (Jer. 31, 29. 30).

3) Die Zerstörung Jerusalems 586 ist selbstverständlich der Ausgangspunkt für die Zeitbestimmung. Man war früher auch in Kreisen, die sich von dem Bann der traditionellen Auffassung losgemacht hatten, gewöhnlich dicht bei diesem Jahre stehen geblieben. Die Klagelieder konnten darnach zwischen 586 und 581, etwa nach der dritten Deportation infolge der Ermordung Gedalja's verfasst sein (Kuenen, *Th. T. 1892, S. 359 ff.*). M. Löhr geht in seiner Monographie noch etwas weiter abwärts und gibt 550 als Grenze. Auch Cornill urteilt wohl ebenso, wenn er sagt: „Und wenn zwar die Hoffnung nicht ganz aufgegeben wird, dennoch bricht der Redende zusammen unter der Last des Unglücks und des göttlichen Zornes und nirgends zeigt sich, dass die Möglichkeit einer Errettung innerhalb seines

Gesichtskreises liege". Man sieht, auch er will in jedem Fall vor dem Jahr 536 bleiben.

Nun will es uns bedünken, dass man einen Klagegesang über Jerusalems Zerstörung in alphabetischer Form nicht allzu nahe bei dem traurigen Ereignis ansetzen darf. Es muss in den Klagen schon etwas conventionielles Platz gegriffen haben, ehe man daran geht, sie alphabetisch anzuordnen. Darum ist, wie auch bereits Dyserinck (*Th. T. 1892, S. 359—361*) zu urteilen scheint, Löhr's Zeitbestimmung schon besser als die andre, welche die Klagelieder unmittelbar nach der grossen Katastrophe entstanden sein lässt.

Doch warum sollte man nicht noch weiter abwärts gehen? Die Bekanntschaft des Dichters von C. 2 mit Ezechiel führt uns mindestens an das Ende des Exils. Einer der Exulanten, oder eher noch einer der zurückgebliebenen Judäer, der auf Cyrus' Auftreten nicht dieselbe Hoffnung setzte wie Deuterojesaja, kann so gesungen haben. Selbst nach der Rückkehr einiger Verbannten unter Serubbabel fand sich, besonders nach der Gegenwirkung der heidnischen Nachbarn, noch Anlass genug zu einer solchen Trauer, wie wir sie bei unsern Dichtern sehen. Auch haben lange nicht alle in der veränderten Lage der Dinge nach 538 oder selbst später in den unter Esra und Nehemia eingetretenen Zuständen das Ende der Gefangenschaft gesehen. Nach der Meinung der Juden dauert ja die Gefangenschaft auch jetzt noch ununterbrochen fort. Über das Jahr 516 darf man aber doch andrerseits nicht hinabgehen. Als einmal wirklich Stadt und Tempel gebaut waren, konnten solche Lieder unmöglich mehr gedichtet werden. Auch zeigt die Weise, wie über den König und die Propheten gesprochen wird, dass wir uns den neuen Zustand, der sich allmählich consolidierte, noch nicht als Hintergrund denken dürfen. Weiter machen die Klagelieder durch ihren concreteren Inhalt gegenüber den meisten Klagepsalmen den Eindruck höheren Alters. Fries (*Z. A. W. 1893, S. 110 ff.*) hat nachzuweisen versucht, dass C. 4 und 5 aus der makkabäischen Periode (170—163) stammen und zu echt jeremianischen Klageliedern (C. 1—3) hinzugefügt seien; er gibt selbst zu (S. 124), nur die *Möglichkeit* einer Erklärung von C. 4 und 5 aus Parallelen im ersten Makkabäerbuch dargethan zu haben. Doch hat dieser Erklärungsversuch wenig Wahrscheinlichkeit für

sich. Löhr (Z. A. W. *1894, S. 51ff.*) hat diese Hypothese ausführlich widerlegt unter Verweisung auf seine Abhandlung über den Sprachgebrauch dieser Gedichte in *Z. A. W. 1894, S. 31ff.* Den Parallelen mit den Ereignissen der makkabäischen Periode bei Fries stellt Löhr die Thatsache gegenüber, dass z. B. der Hintergrund in den makkabäischen Psalmen ein ganz andrer sei als in den Klageliedern. Dort treues Festhalten der Gemeinde am Gesetze gegenüber der Gotteslästerung und Verfolgung der Feinde — hier Klage über ein trauriges Los, das aber als gerechte Strafe aufgefasst wird.

Das kleine *Orakel des Obadja,* aus 21 Versen bestehend, wurde von den Sammlern des Dodekapropheton's zu den ältesten Schriften der zwölf kleinen Propheten gezählt; von uns wird es hingegen zu den sechs jüngsten unter den Zwölfen gerechnet. Die Völker werden aufgefordert gegen Edom zu streiten und Zeugen von dessen Strafe zu sein, wenn es sich vergeblich in Höhlen und Felsennestern zu verbergen suche. Juda und Benjamin sollen wieder erstarken, ihr altes Gebiet zurückerhalten und die Gefangnen von allen Enden der Erde zurückgeführt werden [4]).

Das Verhältnis von Ob. Vs. 1—9 zu Jer. 49, 7—22 lässt sich am besten durch die Annahme erklären, dass beiden Stücken als Original ein kurzes Orakel gegen Edom zu grunde liegt. Dieselbe hat eine Stütze in der Thatsache, dass der erste Teil (Vs. 1—9) litterarisch viel höher steht als die Verse 10—21 [5]).

Die kanonische Schrift Obadja's hat das Jahr 586 (die Zerstörung Jerusalem's) sicher hinter sich; man wird sogar, weil Jerusalem offenbar nicht mehr entvölkert oder ganz und gar verödet ist, am besten noch eine geraume Zeit über 538 heruntergehen. Eine genauere Zeitbestimmung der kanonischen Schrift oder auch des zu grunde liegenden Originals ist nicht möglich [6]).

4) Zwischen der Racheweissagung gegen Edom und dem Geiste des Christentums ist eine grosse Kluft; mag auch Vs. 21 in den Übersetzungen eine mehr oder weniger christliche Färbung haben, so atmet doch auch dieser Schluss noch Rache. Eine Äusserung niedrigen Patriotismus darf man indessen dieses Stück nicht nennen. Edom, das Brudervolk, hatte bei der Plünderung der Hauptstadt 586 eine gemeine Gesinnung an den Tag gelegt; was hier der Prophet auf einen concreten Fall anwendet, ist das Gesetz der Vergeltung, welches ja doch die Geschichte der Völker beherrscht.

5) Um das Alter unsrer Schrift bestimmen zu können, muss man sich zuvor über ihr Verhältnis zu Jeremia's Weissagung über Edom klar geworden sein. Vs. 1—6 und Vs. 8—9 haben fast gleichlautende Parallelen bei Jeremia: Vs. 1 und Jer. 49, 14; Vs. 2 und Jer. 49, 15; Vs. 3a und Jer. 49, 16a; Vs. 4 und Jer. 49, 16b; Vs. 5 und Jer. 49, 9; Vs. 6 und Jer. 49, 10a; Vs. 8 und Jer. 49, 7; Vs. 9a und Jer. 49, 22b. Nur Jer. 49, 15 und Jer. 49, 9 bietet eine ursprünglichere Lesart; sonst hat Obadja immer den besseren Text. Weiter zeigt Vs. 1—9 bei Obadja einen guten logischen Fortschritt, während Jeremia hie und da einen Vers eingeschoben hat.

Hätte Obadja überall die ursprünglichere Lesart, so könnte man — die Zeitbestimmung einmal ganz bei seite gelassen — annehmen, dass Jeremia die Weissagung Obadja's gekannt habe; vielleicht war dies die Meinung der jerusalemischen Schriftgelehrten, die ihm den vierten Platz unter den zwölf kleinen Propheten angewiesen haben. Allein da an zwei Stellen Jeremia's Text den Vorzug verdient, ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Da sich ferner die Übereinstimmung nur auf acht von den neun ersten Versen erstreckt, so ist es wahrscheinlich, dass beide Propheten ein Original gekannt haben.

Nun ist zugleich nach Vs. 9 eine bedeutende Abnahme der schriftstellerischen Kraft zu bemerken. Der Übergang in Vs. 10 ff. deutet auf einen andern Verfasser. Die ersten neun Verse sind voll Kraft und Schönheit im Erguss des Rachegefühls, die letzten Verse hingegen matt und schleppend.

6) Der Prophet, der eine alte Prophetie gegen Edom wieder aufnahm, lebte nach 586. Vs. 10—14 hat den Fall Jerusalem im Auge, der nicht geweissagt, sondern vorausgesetzt wird. Weiter

verheisst er eine Erweiterung des Gebietes von Juda und Benjamin auf Kosten der umwohnenden Heiden, auch Edom's, erwähnt aber nicht den Wiederaufbau und die Wiederbevölkerung der Hauptstadt. Darum muss auch das Jahr 536 bereits hinter ihm liegen, ja sogar wahrscheinlich die ersten Jahre voll Mühe und Arbeit nach der Heimkehr. Eine genauere Datierung ist unmöglich. Hitzig (*Comm. ed. Steiner, S. 153 ff.*) vermutete, das Gerücht, welches dem Propheten zu Ohren kam (Vs. 1), sei die Kunde, dass Antigonus ein Heer gegen Petra, die Hauptstadt der Edomiter abgesandt habe (Diod. Sic. XIX, 94). Dies würde geschehen sein kurz nachdem Ptolemaeus Lagi 312 v. Chr. einen Teil Palästina's verwüstet und viele Juden gefangen nach Ägypten weggeführt hatte (Josephus, *Arch. Jud. XII, 1, 1*). Auf letztere solle nun der Prophet anspielen mit den Worten „die Gefangenen dieses Heeres“ (Vs. 20). Allein dies kann ebensogut auf jedes andere Heer wie auf das des Ptolemaeus Lagi gehen und Vs. 1 war bereits Jeremia bekannt (Jer. 49, 14).

Über das Alter der ursprünglichen Weissagung kann nur festgestellt werden, dass sie schon Jeremia im 4. Jahre Jojakim's, als er die erste Sammlung seiner Aussprüche aufschrieb, gekannt hat. Ewald (*Gesch. d. Volkes Isr., III³, S. 650 f.*) hat die Vermutung geäussert, dass sie von einem Zeitgenossen Jesaja's herrühre und in Zusammenhang mit dem 2. Reg. 16, 6 erzählten Ereignis stehe. Der erste (unbekannte) Prophet hätte geglaubt, dass jetzt auch das Strafgericht über Edom nicht mehr ausbleiben könne, da, wie wahrscheinlich anzunehmen, Petra bereits von Edom's früheren Bundesgenossen erobert gewesen sei. Doch für alles dies haben wir wenig sicheren Anhalt.

---

§ 20.

Die priesterliche Thora und die Composition des Hexateuchs.

Seit der Hypothese K. H. Grafs (1866) hat sich immer mehr unter den Forschern die Erkenntnis Bahn gebrochen, dass die priesterlichen Bestandteile des Hexateuchs die jüngsten sind. Sowohl die gegenseitige Vergleichung dieser Teile mit den deuteronomischen und vordeuteronomischen Stücken als die Zeugnisse der übrigen Bücher des A. T. bestätigen diese Annahme [1].

Drei Hauptpunkte wollen wir besprechen 1° die Entstehung der priesterlichen Thora, 2° die Form, und 3° den Geist und Inhalt dieses Gesetzes.

1°. Aus dem Kreise der Geistesverwandten des Propheten Ezechiel rühren die ältesten uns im Priestercodex aufbewahrten Stücke (P^1) her. Diese finden sich im „Heiligkeitsgesetz“ (Lev. 17—26) und in einigen andern Thorôth, welche ursprünglich zu dieser Gruppe gehört haben, jetzt aber anderswo ihren Platz gefunden haben. Das Schlusscapitel dieser ursprünglich selbständigen Gruppe besitzen wir noch in Lev. 26, 3—46. Alles deutet darauf hin, dass wir in der pentateuchischen Gesetzgebung diese Sammlung der Zeit zwischen dem Deuteronomium und der Mehrzahl der Priestergesetze zuweisen müssen [2].

Zwischen den Jahren ± 500 und 450 v. Chr. muss in Babel die grosse Priesterschrift zusammengestellt worden sein (P^2), welcher ziemlich früh diese erste Codification (P^1) einverleibt worden ist. Das Werk war historisch-legislatorischer Art, doch die Geschichte gab nur den Rahmen für die Gesetze ab.

Esra brachte es im Jahr 433 nach Judäa mit und hat es mit Nehemias Hilfe eingeführt und sanctionieren lassen als die Offenbarung des Willens Jahve's, wonach die wiederhergestellte Nation zu leben habe. Später müssen noch einzelne Verordnungen darin aufgenommen sein und nachdem es einige Zeit darnach mit den älteren Schriften war vereinigt worden, haben auch diese Bestandteile den Einfluss der freien Behandlung des masorethischen Textes erfahren [3]).

1) Die Hypothese Graf's in seiner Schrift: *Gesch. Bücher des A. T.* hat eigentlich nur eine Anschauung, welche schon sein Lehrer Ed. Reuss fast 30 Jahre vorher an der Universität Strassburg vertreten hatte, allgemeiner bekannt gemacht. Graf huldigte dem damaligen Standpunkt der Kritik, der Deuteronomist sei der Redactor des ganzen historisch-legislatorischen Werkes gewesen, in welchem der Reihe nach die Grundschrift mit dem Jehovisten und dann mit dem Deuteronomium verbunden worden wäre; in einem wichtigen Punkte aber wich er ab: in diesem Werk erklärte er Ex. 25—31; 35—40, ganz Leviticus und einen grossen Teil von Numeri (m. a. W. alle priesterlichen *Gesetze*) für eine grosse Interpolation. Ihre grosse Ähnlichkeit mit der „Grundschrift" (d. h. mit den priesterlichen *Erzählungen*) führte er auf bewusste Nachahmung zurück. Die Kritik dieser Aufstellung einerseits durch Riehm und Nöldeke andrerseits durch Kosters brachte Graf selbst zur Einsicht, dass man die Gesetze nicht von den Erzählungen trennen dürfe (§ 14, Anm. 3). Graf war aber so fest von dem späten Ursprung dieser Gesetze überzeugt, dass er wegen der Zusammengehörigkeit von Gesetzen und Erzählungen nicht die Gesetze für alt erklärte, sondern (mit Kosters) die Folgerung zog: Sind die Gesetze jung, dann müssen auch die Erzählungen von junger Herkunft sein *).

*) Kosters hat in seiner akademischen Doctor-Dissertation „*de Historiebesch. v. d. Deuteronomist*" nachgewiesen, dass D nur Bekanntschaft mit den Erzählungen von JE zeige, dagegen mit den Erzählungen von P unbekannt sei. Nur einzelne Ausnahmen gibt es, nämlich Dtn. 1, 23 (die Zwölfzahl der Kundschafter) = Num. 13, 2—17 von P; Dtn. 10, 22 (Jacob zieht mit 70 Seelen nach Ägapten) = Gen.

Der Beweis für den späten Ursprung der priesterlichen Stücke ist am leichtesten zu führen, wenn man mit den Gesetzen anfängt. Die Erzählungen folgen dann nicht bloss von selbst nach, sondern es wird sich uns bei der Besprechung ihres Geistes und Inhalts ergeben, dass sie auch für sich allein betrachtet jünger als die in JE und D sein müssen.

Zweierlei Wege kann man einschlagen: 1) die Vergleichung von P mit JE und D, und 2) die Vergleichung von P mit den übrigen Büchern des A. T. und deren Inhalt. Was 2) anlangt, so lese man die *Prolegomena zur Geschichte Israels* von Wellhausen oder die Zusammenfassung dieser Beweisführung bei Kuenen, *H. C. O.²*, *I*, *§ 10 und § 11*. Es erhellt daraus, dass bloss den jüngsten Autoren des Alten Bundes und zwar erst in der Periode nach Esra der ganze Pentateuch bekannt war, dass die nur einigermassen älteren Schriftsteller allein JE + D gekannt haben, während die ältesten bloss JE gelesen haben oder sich eine solche Vorstellung von der Vorgeschichte gebildet haben, wie sie dort zu Grunde liegt.

Neben dieser hauptsächlich negativen Argumentation entnehmen wir der Vergleichung mit den übrigen Büchern des Alten Bundes auch diesen positiven Bericht, dass Esra im Jahre 433 „das Gesetz seines Gottes“, das „in seiner Hand war“, als er aus Babel kam, einführte und dass seit jenen Tagen der Priestercodex die Richtschnur für Handel und Wandel der Juden geworden ist. Man feierte denn auch sofort, nachdem das Gesetz in Kraft trat, das Laubhüttenfest entsprechend der Verordnung in Lev. 23, 36 *acht* Tage lang im Gegensatz zu der Vorschrift des Deuteronomiums, welche es auf *sieben* Tage festsetzte (Dtn. 16, 15).

Aber im Allgemeinen (und hier kommen wir auf den 1. Punkt zurück) lehrt uns schon die Vergleichung mit Deuteronomium, dass P nach-deuteronomisch ist, also *a fortiori* jünger als die übrigen Gesetze des Pentateuchs, die wir als vor-deuteronomisch kennen lernten. Die hauptsächlichsten Punkte sind: *a) P setzt*

46, 27; Ex. 1, 5 von P. und in Dtn. 10, 3 (das Akazienholz der Bundeslade) = Ex. 25, 10 von P. Es ist aber im höchsten Masse wahrscheinlich, dass D diese Dinge noch in JE gelesen hat und dass sie erst bei der Redactionsarbeit daselbst gestrichen worden sind (Cornill, *S. 45*).

überall die Concentration des Cultus *voraus*, die *im Deuteronomium* (12, 8) als etwas neues *eingeführt* wird. *b)* Den grossen Versöhnungstag (Lev. 16) hätten die älteren Gesetze unmöglich mit Stillschweigen übergehen können. *c)* Deuteronomium durfte nicht so unbefangen von „levitischen Priestern" sprechen, wenn es den Unterschied zwischen Priestern *und* Leviten in P gekannt hätte. *d)* Im Deuteronomium werden die Zehnten für die Opfermahlzeiten bestimmt, in P müssen sie an die Leviten abgeliefert werden. *e)* Damit hängt die Vermehrung der Priestereinkünfte in P gegenüber D zusammen. *f)* Die Verordnung der Priester- und Levitenstädte (Num. 35, 1—8, vgl. Jos. 21, 1—40) ist D unbekannt. (Wahrscheinlich ist dies ein Theorem geblieben, ebenso wie die Forderungen in Ez. 40—48.) *g)* Die Bestimmung, erst im Jubeljahr die hebräischen Sklaven frei zu lassen (Lev. 25, 39 ff.) ist eine Modification der älteren Gesetze (Dtn. 15, 12—18; Ex. 21, 1—6), welche dies nach je sechs Jahren verfügten, eine Modification, die um der Herzenshärtigkeit willen nötig geworden war. (Das Jubeljahr ist auch ein Theorem, das als eine Consequenz des Sabbathsgebotes auf das Sabbathsjahr basiert ist.)

In den verschiedenen *Einleitungen* und z. B. in Kautzsch's Bibelübersetzung findet man jetzt deutlich angegeben, was zu P gerechnet werden muss. Sprachgebrauch und vor allem priesterlicher Geist lassen uns diesen Verfasser ziemlich leicht wiedererkennen. Sein Werk begann schon mit Gen. 1, 1—2, 4 a, das er von anderswo (wahrscheinlich aus J^2) aufgenommen hat. Sehr gedrängt behandelt er die Geschichte der Urväter und Patriarchen und zwängt sie in ein chronologisches System hinein, weiss sogar die genauen Data aus der Sintflutgeschichte zu berichten, gibt in Gen. 9 den Bundesschluss mit Noah, in Gen. 17 mit Abraham (hiebei die Offenbarung des Namens *El-Schaddai*), in Ex. 6, 2 und 3 die Offenbarung des Namens *Jahve* an Moses und ferner die ganze Gesetzgebung als *den* Bund Jahve's und die Ausführung der gegebenen Vorschriften bis zur Verteilung des eroberten Landes Kanaan.

Den Ausgangspunkt für die Gesetze bildet die Vorschrift für den Bau der Stiftshütte (Ex. 25—31) wozu die Ausführung dieser Verordnungen in Ex. 35—40 gehört. Dann folgt der ganze Leviticus, welcher den Cultus und die Reinheit zum Inhalt hat.

Lev. 1—7 ist ein Opfercodex; Lev. 8—10 handelt von der Einweihung der Stiftshütte und der Weihe der Priester; nach Lev. 10 kommen die Reinigungsvorschriften an die Reihe, welche in den Bestimmungen für den grossen Versöhnungstag culminieren (Lev. 16). Daran reiht sich die Schicht Lev. 17—26, deren Schlussrede in C. 26 zu finden ist und zu der C. 27 einige nähere Verordnungen hinzufügt. Von den priesterlichen Abschnitten in Numeri beschäftigt sich Num. 1—10, 28 mit der Stiftshütte, der Priesterweihe u. s. w.; C. 18 handelt von den Priestereinkünften, C. 19 von der Reinheit, C. 28 und 29 von den Opfern auf den hohen Festen (vgl. Lev. 23), während Num. 30 ein Supplement zu Lev. 27 über die Gelübden der Frauen ist. Bei alle dem ist stets zu beachten, dass sämtliche Erzählungen in P die Gesetze zum Ziel haben; viele scheinbar rein historische Berichte sind nur Einkleidungen von Gesetzesvorschriften in Form einer Erzählung (Gesetzesmythen).

2) Man hat gegen die neuere Auffassung, dass erst im Exil die Priestergesetze aufgezeichnet seien, geltend gemacht, diese Zeitbestimmung sei höchst unwahrscheinlich. Was hätte man denn in der Gefangenschaft von einer so genauen Regelung des Gottesdienstes gehabt?

Dieser scheinbar durchschlagende Einwand beruht jedoch auf Missverständnis. So lange der Tempel stand, wurde die rituelle Thora hauptsächlich mündlich überliefert. Das war die Wissenschaft der Priestercollegien. Bisweilen schrieb man ein Opfergesetz auf steinerne Tafeln (man denke an die Opfertafel von Marseille). Das war aber dann mehr Privatsache oder beschränkte sich auf e i n e n Tempel; grössere Allgemeingiltigkeit erlangte dadurch ein solches Gesetz nicht. Daneben blieb die Tradition in Kraft. Nur einmal nimmt darum auch das Deuteronomium eine priesterliche Thora auf, weil sie für Laien von Belang ist, nämlich in Dtn. 14 das Gesetz über rein und unrein, das wir in einer jüngern Redaction auch Lev. 11 wiederfinden. Im übrigen jedoch verweist der Gesetzgeber daselbst auf den priesterlichen Unterricht (Dtn. 24, 8. 9), nicht auf eine Schrift. Warum ging man nun im Exil an die Sammlung und Bearbeitungen der priesterlichen Thorôth? Es ist hier in Betracht zu ziehen, 1) dass der Cultus, gerade weil man ihn entbehren musste, sich in der Erinnerung viel herrlicher und idealer aus-

nahm, als er in der Wirklichkeit zu sein pflegte. Mit grosser Liebe vertieften sich die von ihrem Altar weggeschleppten Priester in ihre Gott geweihte Berufsarbeit. So sammelten sie mit dem Blick auf das Vergangene, was ihnen heilig und teuer war. Doch hatten sie 2) auch ihr Auge auf die Zukunft gerichtet. Sie glaubten, dass Jahve zu seiner Zeit „das Geschick seines Volkes wenden" würde, dann sollte eine neue Entwickelung der Geschichte anheben und dafür musste man bereit sein. Der Prophet Ezechiel, der verbannte Priester, ist selbst der beste Beweis für die Richtigkeit unserer Anschauung. Darum blieb man nicht beim Sammeln alter Thoroth stehen, sondern bearbeitete sie, säuberte sie von allem, was mit dem heiligen Willen Jahve's nicht in Übereinstimmung war, systematisierte sie, mochte es sich auch klar herausstellen, dass sich der Jahrhunderte alte Stoff z. B. was die Schuld- und Sündopfer betrifft, nicht immer mit gleicher Leichtigkeit in ein System bringen lasse. Das Hauptziel war, eine Sammlung von Gesetzen zu veranstalten, durch welche die Reinheit des Volkes vor Jahve verbürgt werden konnte. Darum werden alle kanaanitischen Elemente ausgemerzt und es wird jetzt die versöhnende Kraft des Opfers in den Vordergrund gestellt (vgl. *Th. St. 1887, S. 338 ff.*).

Die älteste Probe dieser Thätigkeit besitzen wir im Gesetzbuche Ezechiels C. 40—48. Mit dieser Gesetzgebung ist der Kern von Lev. 17—26 so eng verwandt, dass viele (Graf, Colenso, Kayser, Horst, *Lev. 17—26 und Hesechiel 1881*) meinten, der Prophet sei der Autor auch von letzterem. Doch ist kein genügender Grund zu einer solchen Annahme vorhanden; im Gegenteil widerstreitet das eine und andere zu stark dem Inhalt von Ez. 40—48, als dass man dies für möglich halten könnte; z. B. kennt Ezechiel den Hohenpriester noch nicht, während der Autor von Lev. 17—26 den Unterschied zwischen Priestern und Leviten nicht hat (Ez. 44, 20. 22 und Lev. 21, 10. 13. 14); auch die Sabbathsjahre, ein integrierender Bestandteil von P^1, sind Ezechiel unbekannt, der ein Freijahr hat (Ez. 46, 17) und die Vorschrift über das Speisopfer in Lev. 23, 13 ist von Ez. 46, 14 verschieden. Die Übereinstimmung in Sprache und Ausdrucksweise muss daher anders erklärt werden: entweder ist Ezechiel von P^1 abhängig oder P^1 von Ezechiel. Das erstere ist sehr unwahrscheinlich. Der Prophet wird doch nicht seinen

Stil nach einer solchen kleinen Gesetzessammlung gebildet haben. Für die letztere Alternative spicht dagegen viel mehr, u. a. die Rolle des Hohenpriesters, der in P¹ zum ersten Mal erscheint und dann später eine so hervorragende Stelle in P² einnimmt. Ihn hätte Ezechiel, wenn er mit P¹ bekannt gewesen wäre, nicht unberücksichtigt lassen können.

Dass das „Heiligkeitsgesetz“ ursprünglich ein selbständiger Codex war, erhellt u. a. wohl auch hieraus, dass es mit einer paränetischen Rede abschliesst (C. 26, 3—46), die völlig mit Dtn. 28 übereinstimmt (vgl. auch die Unterschrift Vs. 46 mit Dtn. 28, 69) und die auch am Schluss des Bundesbuches (Ex. 23, 20—33) ihre Parallele hat. Darin wird Israel Segen und Fluch vorgehalten, je nachdem es den Geboten Jahve's gehorsam oder ungehorsam ist. Nun hat in dieser Gesetzesschicht ursprünglich *a)* viel nicht gestanden von dem, was jetzt in Lev. 17—26 sich findet, während auch *b)* das eine und andere aus dem Zusammenhang entfernt und an andern Stellen der priesterlichen Gesetze wieder eingefügt wurde.

a) Derselbe Mann, der C. 18 schrieb, wird wohl nicht noch einmal besonders C. 20 zu Buch gebracht haben. Auch sind 24, 17. 18. und Vs. 21 Dubletten; ferner sind 17, 10—14 und 19, 26a; 19, 3b. 30 und 26, 2a; 19, 4 und 26, 1; 19, 26b. 31 und 20, 6. 27 unnötige Wiederholungen und 22, 30 steht im Widerspruch mit 19, 6, weil diese Stelle nach Lev. 7, 15 verbessert ist, und derartiges mehr. Nun ist offenbar das eine und das andere später bei oder nach der Aufnahme in P² nachgetragen worden, wie ja auch vieles im Sinn von P² abgeändert ist. Indess darf man doch nicht in allen Dubletten Zusätze sehen wollen; es ist vielmehr wahrscheinlich, dass der Sammler d. h. der Autor der Schlussrede einige Thorôth gesammelt hat, die er vielleicht schon in schriftlicher Fixierung oder bereits in der mündlichen Überlieferung in einer stereotypen Form vorfand. Bei oder nach der Einverleibung in P² ist besonders der Festkalender in C. 23, ferner C. 24 modificiert und sind ausserdem noch in den andern Capiteln Veränderungen angebracht worden; siehe Cornill, *Einl.², S. 77.*

b) In P¹ haben auch noch andere Thorôth über rein und unrein gestanden, die nun an andern Stellen von P², jedoch in Umarbeitung, zu suchen sind, z. B. Lev. 11 (über reine und

unreine Thiere), Num. 15, 37—41 (über die Quasten), Lev. 13, 1—46b; 14, 1—8a (über den Aussatz; vgl. Thr. 4, 15 und Lev. 13, 45), Num. 5, 11—31 (das Eifersuchtsopfer) und Num. 6, 18 (über das Nasiräertum, das in das hierarchische System von P² nicht passt); siehe Wurster, *Z. A. W. 1884, S. 124 ff.* Lev. 15, das viel mit C. 11 übereinstimmt, und C. 12, das davon nicht zu trennen ist, ferner Num. 19 über die Verunreinigung durch Leichen, das sich sehr nahe mit der Thora über den Aussatz berührt, können auch hiezu gehört haben und Lev. 22, 4. 5 beweist, dass diese Dinge unserm Autor wohl sicherlich nicht ausserhalb des Gesichtskreises seiner gesetzgeberischen Thätigkeit lagen (Cornill, *S. 79*).

Wir wollen zum Schluss noch feststellen, wo dieser Codex chronologisch einzureihen ist. Der Standpunkt der Schlussrede ist exilisch und deutet auf das Ende der Gefangenschaft; die Hoffnung auf Rückkehr bricht darin schon durch. Dem entspricht, dass der Verfasser von Ezechiel abhängig ist. Dieser Prophet hat zwar bittere Vorwürfe an seine Zeitgenossen gerichtet und klagt wohl über Verkennung, er muss aber doch auch Geistesverwandte gehabt haben, sonst wäre sein Buch nicht leicht erhalten geblieben. Ferner verrät unser Autor, auch wenn man die Umarbeitungen durch P² ausscheidet, Verwandtschaft im Sprachgebrauch mit den übrigen priesterlichen Stücken; jedoch in dem ermahnenden Ton, in der Ansprache ans Volk Israel, dem Hinweis auf Ägypten u. s. w. schliesst er sich an das Deuteronomium an. In jeder Hinsicht passt demnach die Zeitbestimmung, welche Kuenen in der Benennung P¹ ausgedrückt hat.

Es werden wohl noch andere derartige Gesetzessammlungen angelegt worden sein und sehr wahrscheinlich ist es, dass der Autor von P² aus Sammlungen wie Ez. 40—48 und P¹ für sein grosses Werk geschöpft hat.

3) Die Jahre 500 und 450 als *termini a quo* und *ad quem* sind nur ganz annähernd genommen. Wir rücken nicht über das Jahr 500 hinauf, weil in der ersten Zeit der persischen Periode sich keine sichere Spur von der Existenz dieses Gesetzcorpus nachweisen lässt; aber wir gehen auch nicht unter das Jahr 450 hinab, weil Esra, der 433 zurückkehrte, das Gesetz mitbrachte und schon Schriftgelehrter ist, also jemand, der *ge-*

schriebene Gesetze studierte. Möglicherweise war schon in Babel durch Esra oder jemand vor ihm P^1 dem Werk von P^2 einverleibt worden; andernfalls hat Esra diese Combination vor der Einführung des ganzen Priestercodex in der jüdischen Gemeinde zu Stande gebracht. Auf jeden Fall war P^1 schon in das Gesetzbuch aufgenommen, das Esra in der grossen Volksversammlung von Neh. 8—10 auf dem „hölzernen Stuhl" vor sich hatte. Denn das Laubhüttenfest wird gemäss Lev. 23, 39—44 (von P^1) gefeiert, aber doch auch gemäss P^2 (vgl. Num. 29, 35 und die Umarbeitung von P^1 in Lev. 23, 36) auf acht Tage ausgedehnt.

Die Schrift von P^2 war ursprünglich ein selbständiges Werk. Ihr Verfasser hat nicht die älteren Schriften durch Einflechtung seiner Reflexionen erweitert; die priesterlichen Stücke tragen vielmehr einen nachweisbaren Plan und Gang der Geschichte zur Schau; die Vorstellung dieses Autors musste darum die älteren Erzählungen erst mannigfach corrigieren. Esra hatte denn auch in der grossen Volksversammlung nicht den ganzen Pentateuch, sondern bloss das Werk von P^2 vor sich (*Kanon, S. 100*).

Die Schrift von P^2 ist sowohl Geschichtswerk als Gesetzescodex. Den Hauptbestandteil bildet jedoch der gesetzgebende Abschnitt. Das Verhältnis der Geschichte zur Gesetzgebung ist hier ein ganz anderes als in den übrigen Schriften des Hexateuchs. In J und E waren die Erzählungen Hauptsache, nur einzelne Gesetzesbestimmungen waren darin eingestreut und die grössere Gesetzessammlung des Bundesbuches findet sich allein in E, vorausgesetzt selbst, dass es darin nicht später (E^2) aufgenommen wurde. Im Deuteronomium ist der erzählende Abschnitt einfach eine Zuthat eines der Herausgeber der Gesetzessammlung (D^h). Hier bei P^2 jedoch liegt die Sache anders. Die Gesetze sind die Hauptsache und doch ist der historische Teil kein Zusatz, sondern der Rahmen, in welchen die Gesetze hineingestellt sind. Ja viele Erzählungen haben eine legislatorische Tendenz und andere deuten auf Gesetzgebung hin z. B. die Schöpfungsgeschichte auf das Sabbathsgebot. Man kann das Werk mit Wellhausen das „Vierbundesbuch" (Q = quatuor) nennen wegen der vier Bundesschliessungen (mit Adam, Noah,

Abraham und Moses), weil diese wirklich die Marksteine für den Gang der Geschichte bezeichnen.

Vor und nach der Combination mit JE+D hat diese Schrift noch einzelne Erweiterungen erfahren. Dem Strome der mündlichen Gesetzgebung war durch Einführung und Kanonisation dieses Gesetzes noch nicht sogleich Einhalt gethan. So ist das Gesetz über das Abendbrandopfer (Ex. 29, 38—42; Num. 28, 1—9) später eingefügt. Sogar die Verordnung Lev. 6, 5. 12 (wiewohl Lev. 6—7 schon eine Weiterspinnung der Opferthora Lev. 1—5 darstellt), setzt noch lediglich ein Brandopfer des Morgens und ein Speisopfer des Abends voraus. Auch sind die Zehnten vom Vieh (Lev. 27, 32. 33) erst später verlangt, denn die parallelen Verordnungen in P² fordern, ebenso wie es Deuteronomium bestimmte, bloss Zehnten von Feld- und Baumfrüchten, nur mit der Modification, dass man sie nicht mehr selbst für die Opfermahlzeiten aufheben, sondern den Leviten abliefern sollte. Diese Bestimmungen erweisen sich um des Contextes willen als spätere Interpolationen. Vielfach beruft man sich dafür auch auf ein anderes Argument, dass nämlich die Gemeinde zur Zeit Nehemias noch keine Bekanntschaft mit diesen Bestimmungen zeigt (vgl. z. B. meinen *Kanon, S. 101*). Aber Kosters (*Het Herstel v. Isr., S. 87 ff.*) hat dargethan, dass *die Bildung der „Gemeinde“*, welche wir Neh. 9 und 10 beschrieben finden, *der Einführung des Gesetzes* (Neh. 8) vorherging und dass darum die Verpflichtungen, welche die Gemeinde freiwillig auf sich nahm (Neh. 10, 34. 33. 38—40 u. s. w.) bloss die Geltung des deuteronomischen Gesetzes voraussetzen (vgl. § 25). Die Meinung von Reuss, dass auch die Vorschrift betreffs des grossen Versöhnungstags (Lev. 16) noch nicht im Gesetzbuch Esra's stand, beruht vornehmlich auf der Erwägung, dass uns nichts davon berichtet wird, dass bei der Einführung des Gesetzes dieser Tag gefeiert worden sei. Indessen wurde ein Busstag (am 24.ten) gehalten; diese Bestimmung war eben so etwas ganz und gar neues (viel anders als z. B. die Modification des Laubhüttenfestes), dass sie erst später befolgt worden ist (Kuenen, *H. C. O.², I, § 15, n. 32*).

Die meisten der genannten Verordnungen werden wohl vor der Verschmelzung mit JE+D eingeschoben sein. Aber auch nachher wurde das eine und andere eingefügt und wenigstens

im Texte manches modificiert. Aus einem *Midrasch* zur Thora ist, ziemlich spät das merkwürdige Capitel Gen. 14 eingeschaltet, siehe darüber näher Cornill, *S. 72 f.**). Über kleinere Textesänderungen gibt uns die Vergleichung mit dem Pentateuch der Samaritaner und der Übersetzung der LXX Aufschluss. Der samaritanische Pentateuch datiert noch aus dem 5. Jahrhundert (*Kanon, S. 102*), und daher ist alles was diese Recension weniger als der masorethische Text hat, im letzteren ein späterer Nachtrag. Solche Zusätze, gewöhnlich von untergeordneter Bedeutung, fanden bis zum 3. Jahrhundert v. Chr. statt. Dies lässt sich daraus erweisen, dass die LXX z. B. den kürzeren mehr ursprünglichen Text der Erzählung über die Errichtung der Stiftshütte hat Ex. 35—40, während die masorethische Lesart unverkennbar eine Erweiterung davon ist. Nun wurde die Übersetzung der Thora ins Griechische ± 250 v. Chr. angefertigt. Die Übersetzer hatten also eine Handschrift vor sich, welche diese Zusätze und auch noch einige andere, nicht enthielt. Dagegen hat der Chronist (auch ± 250, vielleich etwas älter) den Pentateuch in der Gestalt, wie wir ihn besitzen, gelesen.

Als nach der Zusammenstellung des Pentateuch (± 420) die Handschriften dieser autoritativen Schrift vervielfältigt wurden, konnten neue Bestimmungen nicht mehr darin aufgenommen werden. Sie fanden anderswo ihren Platz z. B. die Festsetzung der Altersgrenze von 20 Jahren, unter der keine Leviten zum Dienste zugelassen wurden, in 1. Chr. 23, 24—27 (vgl. Num. 4, 35: 30 Jahre und Num. 8, 23—26: 25 Jahre) oder im mündlichen Gesetze, Halacha (*Kanon, S. 104 ff.*).

---

*) Kittel, *Gesch. d. Hebr. I, S. 159* hält das Stück, das ganz für sich allein dasteht, noch für ein sehr altes Fragment aus einem kanaanitischen Geschichtswerk. Allein es hat in der Sprache viel Ähnlichkeit mit P. Die priesterliche Tendenz tritt in der Gestalt Melchisedeks von Salem sehr deutlich hervor. In den 318 Knechten Abrahams haben wir vielleicht eine „Gematria" des Namens אליעזר. Die Übereinstimmung mit den Keilinschriften darf nicht auffallen, wenn wir voraussetzen, dass das Stück von einem Juden in Babel verfasst worden ist. Der Midrasch pflegt allerlei neugierige Fragen zu beantworten: vgl. § 25, Anm. 3 und 5.

2°. Die Sprache der priesterlichen Stücke ist im Allgemeinen rein hebräisch, zeigt jedoch Berührungen mit der Litteratur kurz vor, in und nach dem Exil. Diese Reinheit der Sprache kann man demnach nicht als Beweis für das hohe Alter der Stücke anführen. Der Stil ist feierlich und ruhig, chronikartig und abgemessen, das Werk eines Gelehrten verratend [4]). Damit hängt die gelehrte Bearbeitung des überlieferten Stoffes zusammen, welche so sehr von den anziehenden, naiven Erzählungen der prophetischen Schreiber absticht. Unser Autor verteilt die Geschichte in Perioden und zwängt sie in ein chronologisches System hinein, dessen leitende Grundgedanken man noch nachrechnen kann [5]).

4) Nachdem Nöldeke, Reuss, Kuenen vielen Stoff zu einer Charakteristik der priesterlichen Teile im Hexateuch geliefert haben, hat C. V. Ryssel (*de Elohistae Pentateuchici sermone commentatio historico-critica, Lipsiae 1878*) den sprachlichen Eigentümlichkeiten desselben eine eingehende Untersuchung gewidmet. Allein seine eigentliche Absicht hat er nicht erreicht. Er wollte nämlich nachweisen, dass man im fünften Jahrhundert v. Chr. solch reines hebräisch nicht mehr habe schreiben können, die priesterlichen Erzählungen also alt sein müssten. Doch diese These ist unhaltbar. Denn der Chronist, der ja Jahrhunderte später lebte, konnte es auch noch ziemlich gut; und warum sollte ein Mann des Studiums, der überdies ältere Documente vor sich hatte, es im 5. Jahrhundert nicht gekonnt haben? Dazu kommt, dass die Aramäisierung der semitischen Welt erst im 4. und nicht im 5. Jahrhundert stattgefunden hat. F. Giesebrecht hat in *Z. A. W., 1881, S. 177—226* das von Ryssel gelieferte Material ergänzt, zugleich jedoch aufgezeigt, dass die Sprache von P keine Spuren der allerältesten Zeit an sich trägt, wohl aber sich vielfach mit der ganzen Litteratur, welche kurz vor oder im Exil entstand, berührt. Diesen Sprachgebrauch kann man ohne alle Mühe wiedererkennen. Moore hat die Arbeit in seinem Aufsatz über Tatian's *diatessaron* (vgl. unsere Einl., Anm. 3) mit dem Herausfinden der johanneischen Stücke verglichen: Jeder würde mit Leichtigkeit aus einer Evangelien-

harmonie die Bestandteile des 4. Evangeliums aussondern können, weil sie in Gedanken wie in Sprache und Stil ein eigenartiges Gepräge haben. Dies ist ein ganz analoges Beispiel. Nicht nur priesterlicher Geist und Tendenz, sondern auch die jedesmal wiederkehrenden festen Formeln und Ausdrucksweisen verraten selbst einem Anfänger in kritischen Studien ohne alle Mühe den Ursprung.

Driver (*Intr.*², *p. 118 sqq.*) hat auch hier wiederum am vollständigsten die Charakteristica zusammengestellt. Pag. 123 bis 128 teilt er 50 Ausdrücke mit, welche P eigen sind. Wir erwähnen nur einige der bezeichnendsten: 1) *Elohim* anstatt *Jahve* in den Stücken vor Ex. 6, 2. 3 und auch noch nach dieser Stelle eine Vorliebe für diesen Namen. Hierin folgte er dem prophetischen Elohisten (E). 2) מין (= Art) Gen. 1, 11. 12 u. s. w. Lev. 11, 14 u. s. w. (auch in der priesterlichen Thora von Dtn. 14, 13. 14. 15. 18). 3) תולדות (= Genealogieen, zugleich zur Andeutung von Zeiträumen in der Geschichte. 4) בעצם היום הזה (= an eben diesem Tage Gen. 7, 13; Jos. 5, 11 u. s. w.). 5) רכש und רכוש (= erwerben und Habe; Gen. 12, 5 u. s. w. 31, 18 u. s. w.). 6) נפש (= Person, Gen. 36, 6 u. s. w. und in den Gesetzen passim). 7) לדרתיכם und לדרתם (= nach euern oder ihren Geschlechtern Gen. 17, 7. 9 u. s. w.). 8) מגורים (= Wanderschaft, Wallfahrt Gen. 17, 8 u. s. w., Gen. 47, 9). 9) אחזה (= Besitzung Gen. 23, 4 u. s. w.). 10) תושב (= Beisass Gen. 23, 4 u. s. w.). 11) בית אבות oder allein אבות (= Vaterhaus, Familie Ex. 6, 14. 25 u. s. w.). 12) עדה (= die Gemeinde Israel Ex. 12, 3. 6. 19 u. s. w.). 13) על פי יהוה (= gemäss dem Befehl Jahve's Ex. 17, 1 u. s. w.). 14) Die Wüste *Zin* und ערבות מואב (= die Steppen Moabs, Num. 13, 21 u. s. w. und Num. 22, 1; Dtn. 34, 1. 8 u. s. w.).

Der Stil ist echt prosaisch, ruhig und trocken. Wir erhalten hier gewissermassen eine Chronik von der Schöpfung Himmels und der Erde bis zur Gründung der Theokratie in Kanaan. Alles geht systematisch vorwärts; dieselben Gedanken kehren regelmässig in denselben Formeln wieder. Es ist keine Aufzeichnung von etwas, was im Munde des Volkes lebt, sondern eine gelehrte Bearbeitung der bereits aufgezeichneten Geschichte oder richtiger eine Einfügung des Gesetzes, woran dem Schreiber

alles gelegen ist, in den Rahmen der Geschichte. Was für ihn kein Interesse hat, wird kurz abgemacht; bei dem dagegen, was ihm recht wichtig erscheint, hält er sich lange auf. Er liebt Ordnung, Regelmässigkeit und Symmetrie; er ist zugleich ein Statistiker.

5) Unsere letzte Bemerkung, dass er statistisch zu Werke gehe, führt uns zur Besprechung des Inhalts hinüber. Er beginnt seine Geschichte mit 10 Tholedôth, 5 der Vorgeschichte und 5 der Patriarchenzeit, nämlich 1) Himmels und der Erde (P in Gen. 1—4). Adams (P in Gen. 5 und 6), Noah's (P in Gen. 6, 9—C. 9), der Söhne Noah's (Gen. 10, 1—11, 1), Sem's (Gen. 11, 10—26); 2) Terach's (P in Gen. 11, 27—25, 11), Ismael's (Gen. 25, 12—18), Isaak's (P in Gen. 25, 19—C. 35), Esau's (Gen. 36) Jakob's (P in Gen. 37—50).

Von Adam bis Noah gibt er 10 Namen. Bis Noah werden alle Urväter beinah 1000 Jahre alt, mit Ausnahme Henochs, weil die Tradition ihm das bemerkenswerte Alter von gerade 365 Jahren beilegt. Die ältesten Söhne werden geboren, bevor der Vater 200 Jahre alt ist, abgesehen von Noah; dieser war 500 Jahre alt, als Sem geboren wurde (eine absichtliche Abweichung, um anzudeuten, dass nun die „heilige Linie“ Sem's beginne, gleichwie später Isaak ein Sohn des Alters ist).

Noah bleibt genau 365 Tage in der Arche. Auch dies Jahr wird von ihm noch in Abschnitte zerlegt, deren genaue Dauer er jedesmal anzugeben weiss. Für den Aufenthalt in Ägypten werden 430 Jahre angesetzt, d. i. das Doppelte der Zeit, die zwischen Abrahams Auszug aus Ur in Chaldäa und der Ansiedlung Jacob's in Gosen verstrichen ist. — Seit der Schöpfung der Welt bis zum Auszug aus Ägypten sind nach P 2666 Jahre verflossen d. i. $^2/_3$ von 4000. Das ist ein chronologisches System, wie wir es bei dem babylonischen Geschichtschreiber Berosus und dem ägyptischen Manetho antreffen. Die Dauer der Welt ist auf 4000 Jahre geschätzt; das letzte Drittel wird mit dem Auszug aus Ägypten eröffnet. Die 2666 Jahre werden von ihm nicht nach Willkür verteilt, sondern annähernd nach älteren Daten. — Das israelitische Heer in der Wüste war schon vor ihm auf 600000 streitbare Männer angeschlagen worden. Das gibt als Durchschnittszahl für jeden Stamm 50000 Mann. Nun teilt er zwei Volkszählungen mit: 1) im zweiten

Jahre und 2) im vierzigsten Jahr des Auszugs (Num. 1 und Num. 26). In beiden Verzeichnissen bleiben jedesmal gerade sechs Stämme unter der Durchschnittszahl und sechs gehen darüber hinaus. Aber es sind in Num. 1 und 26 nicht dieselben Stämme, deren Zahlen sich auf mehr oder weniger als 50000 belaufen. Z. B. in Num. 1 betragen Simeon und Naphtali 59300 und 53400, in Num. 26 dieselben Stämme 22200 und 45400 und umgekehrt sind Asser und Manasse von 41500 und 32200 auf 53400 und 52700 gestiegen. In der Wüste haben, gerade nach P, alle Stämme dieselbe Geschichte gehabt, darum ist die Zu- und Abnahme der genannten Stämme, als buchstäbliche Geschichte aufgefasst, sehr unmotiviert. Wahrscheinlich hat er damit spätere Zustände zeichnen und z. B. erklären wollen, wie es kommen konnte, dass ein ganzer Stamm, wie Simeon, spurlos verschwunden sei.

3°. Den Geist und Inhalt der jüngsten im Hexateuch verarbeiteten Schrift kann man in der Hauptsache mit dem Wort „priesterlich" kennzeichnen. Doch verlohnt es sich wohl der Mühe, dem nachzugehen, wie dieser Charakter in des Verfassers Ansicht vom Wesen Jahve's, des Volks und der Individuen zu Tage tritt. Jahve's höchste Offenbarung hat eben nach diesem Autor in der Cultusgesetzgebung beim Sinai stattgefunden. Volk wie Individuen müssen ceremoniell rein sein, um vor Jahve's heiliger Gegenwart bestehen zu können [6]).

Gewöhnlich wird das Werk des P^2 aus Reaction gegen frühere Überschätzung zu gering taxiert. Als Geschichtsdarstellung hat es bei weitem den Wert nicht, welchen die älteren Schriften besitzen. Jedoch enthält es in dem, was es mehr als seine Vorgänger hat, auch historisch wertvollen Stoff [7]). Als Gesetzgebung bedeutet es zwar nicht in jeder Hinsicht einen Fortschritt, muss aber doch im Ganzen als ein wichtiger Schritt vorwärts auf dem Weg zur Offenbarung des geistlichen Himmelreiches anerkannt werden [8]).

6) Die Geschichte, welche der sinaitischen Gesetzgebung im Priestercodex vorhergeht, hat doch die Vorbereitung auf dieses in seinen Augen so bedeutungsvolle Ereignis zum Zweck. Darum bringt er die Schöpfung mit dem Sabbath in Verbindung (Gen. 2, 2. 3), den Bund mit Noah mit dem Verbot des Blutessens (Gen. 9, 4), den Bund mit Abraham mit der Beschneidung (Gen. 17); die Erzählung vom Auszug gibt ihm Veranlassung, das Gesetz über das Passah mitzuteilen (Ex. 12, 1 ff.). Der priesterliche Charakter offenbart sich jedoch auch in anderer Hinsicht. Die stufenweise Offenbarung des Wesens Jahves (den ersten Menschen als *Elohim,* den Erzvätern als *El-Schaddai*, Mose als *Jahve*) und seines Willens läuft doch im letzten Grund darauf hinaus, dass Jahve erst auf dem Sinai zu erkennen gibt, wie er seinen Cultus bis auf die geringsten Einzelheiten hinab eingerichtet haben wolle. Die Gebote über das Blutessen und die Beschneidung, welche beide bei ihm vor-mosaisch sind*), setzt er in diese Periode, weil er nicht in Abrede stellen kann, dass sie sich auch bei andern Völkern finden. Auf dem Sinai hingegen hat die grosse Offenbarung statt gehabt. Alle seine Vorgänger (J, E und D) kannten als Offenbarung Jahve's auf dem Sinai nur die „zehn Worte" in Ex. 20, 1 ff.; was sie von cultischen und socialen Geboten hatten, das brachten sie, wenigstens ursprünglich, als eine Mitteilung Mosis am Ende des Wüstenzugs; allerdings sollte es beruhen auf dem, was der Gottesmann damals auf dem Berg vernommen hatte. P aber gibt als *die* Offenbarung die Cultusgesetzgebung, an der Jahve alles gelegen ist. Von Opfern, welche vor dem ersten Opfer durch Aaron dargebracht sind (Lev. 9; 10, 1—5. 12—15), will er denn auch nichts wissen. Die Patriarchen haben nach ihm nicht geopfert; die Legitimierung heiliger Orte wie Bethel, Berseba u. s. w. in J und E erkennt er nicht an. Deshalb kann

*) In Ex. 4, 24—26 hat uns der Jahvist einen unverkennbar sehr alten Bericht über den Ursprung der Beschneidung erhalten, aus dem wir lernen, dass sie ursprünglich keine hygienische Massregel, sondern ein religiöser Brauch war und vielleicht auch, dass sie von kenitischer Seite her in Israel bekannt geworden ist. Auch Josua 5, 2—9 ist ein umgearbeiteter vordeuteronomischer Bericht über den Ursprung dieses Brauches. Erst im Exil sah Israel darin das unterscheidende Kennzeichen gegenüber andern Nationen, vor dem Exil nur gegenüber den Philistern. Die vordeuteronomischen Berichte haben historischen Wert, Gen. 17 dagegen ist eine theologische Reflexion und ein Gesetz.

seiner Anschauung gemäss das Passahlamm in Ex. 12 auch nicht als ein Opfer aufgefasst werden. Man vergleiche die sorgfältige Abhandlung von Dr. A. Schmoller, *Theol. Stud. u. Krit., 1891, S. 205—288, Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opferthora.*

Das Volk ist, wie bei seinen Vorgängern, die Jahve geweihte Nation; aber sein Standpunkt macht sich auch hierin geltend. Er zeichnet die 12 Stämme in der Wüste, wie sie in vier Abteilungen rings um die prachtvoll eingerichtete Stiftshütte gelagert sind. Diese steht also in der Mitte des Lagers in offenbarem Widerspruch zu den älteren Berichten (Ex. 33, 7—11 und parall. Stellen), welche sie sich ausserhalb des Lagerplatzes vorstellen. In ihrer nächsten Umgebung befinden sich Jahve's Diener (der Stamm Levi) und erst weiterhin ringsum die andern Stämme. Die Forderungen der Reinheit etc. sind für die Leviten höher gestellt als für das Volk und für die Priester wieder höher als für die Leviten, und alles culminiert in dem Hohenpriester.

Die Nation hingegen ist ihm eine Zusammenfassung von Individuen, für jedes Glied derselben gilt die Verpflichtung, rein zu sein. Die Seele, die unrein ist, muss ausgerottet werden (נכרתה הנפש ההוא). Das würde aber zur Vernichtung des Volkes führen; darum unterscheidet der Gesetzgeber zweierlei Arten von Sünden: 1) die „mit erhobener Hand“ (ביד רמה) d. h. vorsätzlich Jahve zum Hohn verübt sind (Num. 15, 30—31), und 2) die aus Versehen (בשגגה) begangen sind (Num. 15, 22—29). Bloss für die zweite Art sind Opfer zulässig; aber man begreift dann auch, dass er nun gezwungen ist, mancherlei Unrecht in der zweiten Rubrik unterzubringen, was eine strenge Moral der ersten zuweisen würde.

7) In dieser und in der folgenden Anmerkung wollen wir über die Schatten- und Lichtseiten der Erzählungen und Gesetze handeln. Nach allem bisher gesagten wird es klar sein, dass der Wert von P² als Geschichtschreiber sehr gering ist. Die wunderbar schönen Erzvätererzählungen von JE hat er verstümmelt. Er hat auf seinem theorethisch-monotheistischen Standpunkt alles, was von der Gottheit einen anthropomorphischen Schein erweckte oder anthropopathisch klang, modificiert. Die Geschichte lässt er in würdevoller Gleichmässigkeit und ganz ohne Streit ablaufen. Er weiss weder von einem Zwist zwischen

Abraham und Lot, noch zwischen Jakob und Esau, noch zwischen Joseph und seinen Brüdern! Dies hat seinen Grund nicht in der Gedrängtheit seiner Darstellung, nein, er lässt nach Isaaks Tod die beiden Brüder auseinandergehen, weil ein Zusammenwohnen beider in einem Lande unmöglich sei (Gen. 36, 6—7). Ismael bleibt bei Abraham und Isaak bis zu Abrahams Tod, um mit seinem Bruder den Vater brüderlich zu begraben (Gen. 25, 9). Auch in der Wüste gibt es keinen Streit untereinander oder gegen Jahve. Dass dies alles nicht für das Alter der Erzählungen spricht, ist klar.

Auch in anderer Hinsicht zeigt sich, wie fern unser Erzähler den Begebenheiten steht. Wir nehmen als Beispiel seine Erzählung vom Zug durchs rote Meer und vom Manna in der Wüste. Unsere Kenntnis von Israels Zug durchs rote Meer beruht in erster Linie auf dem Lied in Ex. 15, 1—18. Das Gedicht stimmt, obwohl es in seiner gegenwärtigen Form jung ist, mit der ältesten Beschreibung des Ereignisses überein. Dem schliesst sich die Erzählung des Jahvisten an. Nun ist es interessant, die Verschiedenheit zwischen diesen ältesten und den jüngeren Berichten sowohl bei E als bei P zu verfolgen. Ex. 14 ist ein sehr compliciertes Capitel und besonders ist es schwer, P von E zu sichten. Einzelne Punkte aber stehen wohl fest. So hat der älteste Bericht (J) gelehrt, dass die Ägypter den Israeliten bis zum andern Ufer gefolgt sind und da gestritten haben (Ex. 14, 24; cf. 1. Sam. 4, 8 hebr. Text). Das Terrain war für die Wagen der Ägypter ungünstig, sie kehren um und nun hört der von Jahve gesandte Ostwind, welcher den trocknen Pfad bereitet hatte, auf und die Ägypter ertrinken in den Wogen des Meeres. Die Erzählung von E weicht bereits darin ab, dass die Ägypter hier ertrinken, während sie noch auf der Verfolgung der Israeliten begriffen sind. Aber das stärkste ist doch die platte Auffassung des dichterischen Bildes (Ex. 15, 8) in Ex. 14, 29, welcher Vers sicher von P ist, wenn er die Sache sich so vorstellt, als ob die Israeliten zwischen zwei Mauern von Wasser hindurchgezogen seien. Das ist die Schrifterklärung eines Schriftgelehrten, der dichterische Stücke liest als wären sie Gesetzesverordnungen.

In Ex. 16 gibt uns P^2 seine Erzählung vom Manna, welche uns von JE in Num. 11 erhalten ist. Ursprünglich stand P.'s Erzählung auch weiter hinten in der Geschichte des Wüstenzugs

und ist erst bei der Redaction an den Anfang versetzt worden. Darum hat der Redactor oder ein anderer Sopher in Ex. 16, 10 אל המקדש in אל המדבר corrigiert. Trotzdem bleibt die Umstellung kenntlich, denn bei P wird das Erscheinen der Wolkensäule erst beim Bau der Stiftshütte berichtet. Abgesehen von allerlei nicht unwichtigen Differenzpunkten richten wir unsere Aufmerksamkeit hier darauf, dass in Num. 11 und in den deuteronomischen Stellen (Dtn. 8, 3. 5. 16; 29, 5) das Manna als eine kärgliche Speise vorkommt, welche zwar von Jahve geschenkt ist aber nur gerade zur Notdurft. „Er demütigte dich, liess dich Hunger leiden und speiste dich [dann] mit dem Manna“. Bei unserm Autor jedoch ist das Manna Himmelsspeise geworden; so auch im Gebet der Leviten Neh. 9, 15. 20 und in zwei jungen Psalmen Ps. 105, 40 und 78, 17—25. Daneben hat er die Erzählung als Gesetzesmythe gebraucht, um die Sabbathsfeier einzuschärfen.

Wenn es auch verhältnismässig leicht ist, durch Vergleichung mit älteren Überlieferungen festzustellen, was er *de suo* hinzuthat, so ist doch die Folgerung unberechtigt, dass alles, was er mehr oder anders als seine Vorgänger hat, auf seiner Theorie oder Phantasie beruhe. Wenn er uns z. B. berichtet von dem Aufenthalt kanaanitischer Geschlechter in Haran vor ihrer Ansiedelung in Kanaan (Gen. 11, 31), so ist es auffallend, dass die assyrischen Monumente in Haran Personennamen mit kanaanitischem Gepräge erwähnen (Justi, *Weltgeschichte I, S. 255, S. 533*, Schrader, *K. A. T.*², *S. 110 und 134*). Auch verdient es Beachtung, dass die Tachaschhaut und das Akazienholz, welche nach ihm für die Stiftshütte verwendet wurden, wirklich echt sinaitische Stoffe sind*). Seine Beschreibung der Stiftshütte ist sicher ein Gesetz, eine Vorschrift für den neuen Tempel und kein historischer Bericht. Dass sich aber in der Beschreibung auch einiges historische Material gerettet habe von dem, was das heilige Zelt, das der Jahvist auch kannte, sowie später der Tempel zu Silo enthielt, ist sehr wahr-

*) Vielleicht sind diese und andere Dinge von ihm aus JE herübergenommen. JE muss eben mehr enthalten haben und ist von D noch in ausführlicherer Fassung, als es uns jetzt überliefert ist, gelesen worden, vgl. diesen § Anm. 1, Fussnote S. 307. Wir halten es für sehr wahrscheinlich, dass in JE eine Beschreibung des heiligen Zeltes gestanden habe, an deren Stelle jetzt die von P getreten ist.

scheinlich. Nur schade, dass sich die Geschichte hier nicht mehr von der Gesetzesmythe loslösen lässt. Vgl. ferner Bacon, *Triple Trad.*, *p. XLII.*

8) Im Priestercodex steht vieles, was manchen zu einem ungünstigen Urteil darüber verleitet, weil man einen verkehrten Masstab an ihn anlegt. Wir kommen gleich darauf zurück. Doch ist auch das eine und andere darin, das sogar im Vergleich mit dem älteren Gesetz des Deuteronomiums auf keinen Fortschritt deutet. Wir denken an Lev. 24, 19, das Gesetz über die Vergeltung für nicht-tötliche Wunden. Deuteronomium hatte das alte strenge *jus talionis* (Ex. 21, 18—22, 15) eingeschränkt und nur auf das Ablegen von falschem Zeugnis angewandt wissen wollen (Dtn. 19, 16—21). Nun aber erhellt aus dem Priestercodex, dass die Priester, entgegen der Absicht von Josia's Gesetzbuch, ihre alte Thoroth über Vergeltung aufrecht erhalten haben. In dieser Beziehung stand also das von Hilkia im Tempel gefundene Gesetz, das am meisten prophetische Gesetzbuch des A. T., über dem neuen Gesetz Esra's.

Aber wir finden auch vieles, was seine Anstössigkeit oder Bedenken verliert, wenn man erwägt, dass wir es oft mit Theoremen zu thun haben, die niemals verwirklicht worden sind. Man denke an Num. 31. Wir lesen da, dass 12,000 israelitische Krieger alle streitbaren Midianiter töten, ohne dass einer von ihrer Seite fällt. Von Moses zur Rede gestellt, dass sie die Knaben und verheirateten Frauen am Leben gelassen haben, werden auch diese getötet und bloss 32000 heiratsfähige Mädchen verschont. Darauf bleiben die 12000 Krieger ausserhalb des Lagers, weil sie infolge des Blutvergiessens unrein sind. Als Bericht einer Begebenheit aufgefasst ist diese Erzählung ungereimt und grauenhaft. Allein es ist eben keine Geschichte, sondern die Einkleidung eines schönen Gedankens (das Jahve geweihte Volk, welches im Namen Jahve's die Sünden rächt) in einer anstössigen Form. Es ist, zur Ehre des mosaischen Gesetzes sei es gesagt, ein Mord auf dem Papier.

Doch so ist auch Lev. 25, 23, wo Jahve der Eigentümer des Landes Kanaan genannt wird und das Volk nur der Nutzniesser ist, so dass das Land niemals endgiltig verkauft werden darf, eine schöne und richtige Idee, aber nicht mehr als ein Theorem. Die Vorkämpfer für Verstaatlichung des Grundbesitzes

können sich nicht darauf als auf ein Gesetz berufen, das jemals in Vollzug getreten sei; denn etwas derartiges geht durchaus nicht aus der Geschichte hervor, wohl aber das Gegenteil *(Tijdschr. voor Strafrecht, V, 1891, S. 265 ff.)*.

Es ist wohl so, dass das Gesetzlich-cultische überwiegend das Interesse unseres Autors in Anspruch nimmt und die sittlichen Gebote der Zahl nach viel weniger als die ceremoniellen sind. Daraus aber darf man nicht mit Reuss den Schluss ziehen, dass ihm die Reinheit der Schüsseln mehr gegolten habe als die des Herzens. Er verkennt ja durchaus nicht den hohen Wert der prophetischen Schriften und sittlichen Gebote, welche in den ältern Gesetzgebungen enthalten sind. Er will dieselben nicht verdrängen, sondern daneben etwas anderes geben: zum Ersatz für den vor-exilischen Cultus ein Opfersystem, welches das Volk in seiner Reinheit vor Jahve bewahren sollte*) (vgl. Anm. 10).

Man steckt gewöhnlich dem priesterlichen Gesetzgeber erst ein zu hohes Ziel, um dann hinterher zu erklären, er habe seinen Zweck verfehlt. Der Priestercodex ist ein vollständiges System, aber keine vollkommene Gesetzgebung. Die grosse Frage: wie wird ein Sünder gerecht vor Gott? wird in diesem System nicht beantwortet. Die Antwort auf diese Frage suchen die israelitischen Frommen, auch nach dem Exil, in dem prophetischen Wort; das bezeugen die Psalmen. Gottes Gnade allein ist es, welche die Sünde tilgt und allein durch Gottes gnädigen Ratschluss gehört man zum Volk Gottes. Was dagegen das Gesetzsystem darbietet, ist das von Jahve in seiner Gnade verordnete Mittel, von den täglichen Übertretungen gereinigt zu werden. Darum gibt es kein Opfer für die ביד רמה begangene Sünde, weil man sich selbst dadurch vom Volke Gottes ausgeschlossen hat, für das allein dies Gnadenmittel bestimmt ist.

So angesehen, bezeichnet dies System einen bedeutsamen Fortschritt in der Geschichte der Offenbarung der göttlichen

*) „Die Gesetze über Rein und Unrein sind . . . . . keine ceremonialen Quisquilien, sondern die ehrwürdigen Zeugen des Kampfes der Jahvereligion mit dem israelitischen Heidentum. *Ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* (Gal. 4, 9) wurden sie erst später, als ihre geschichtliche Mission erfüllt war und sie um ihrer selbst willen weiter tradiert wurden. Hier liegt das Recht der paulinischen Kritik.“ (Schwally, *Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892, S. 85*).

Wege. Wir berühren bloss obenhin einige Punkte: 1) Dies Gesetz prägt durch all seine Ceremonien sehr tief Gottes fleckenlose Heiligkeit ein. 2) Dies Gesetz kennt die Opfer nicht mehr als Mittel von seiten des Menschen, um Gott günstig zu stimmen (vgl. noch 1. Sam. 26, 19), sondern verordnet sie als Sacramente, Gnadenmittel Gottes: „*Ich* habe es euch verliehen für den Altar" (Lev. 17, 11). 3) Dies Gesetz sieht den Wert der Opfer nicht mehr in den Opfern selbst, sondern in dem Gehorsam gegen Gottes diesbezügliche Befehle; so wird schliesslich doch der Schwerpunkt vom Cultus in die Moral verlegt.

Ferner bedenke man, dass hier auf dem schwierigsten Gebiet der uralte Animismus und Kanaanitismus endgiltig ausgerottet worden ist und dass dies Gesetz einen Compromiss zwischen den hohen prophetischen Forderungen und den Vorstellungen des Volkes darstellt, dass also auch dies Gesetz wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes Israel gegeben ist. Die Nachtheile der Casuistik kleben wahrlich nicht diesem System allein an, sondern finden sich in jedem Gesetzescodex, welcher die Principien des Rechtes auf die besondern Fälle anwendet. Zum Schluss noch eine Bemerkung: auf altem traditionellem Standpunkt ist jede Typik willkürlich, bei der neueren Auffassung sehen wir dagegen hier die prophetischen Gedanken symbolisiert und in den festen Formen des Gesetzes stereotypiert; bei ihr hat man in der wirklichen Geschichte den besten Commentar, und da sind die Propheten im gesunden Sinne des Wortes die Exegeten des Gesetzes. Israels Opfergesetz ist nicht, wie manche Theologen zu glauben scheinen, die vorzüglichste Hinweisung auf Christus und sein Werk; es ist ein Niederschlag des prophetischen Zeugnisses und nur ein schwaches Schattenbild des einen Opfers, womit Jesus Christus „in Ewigkeit für immer vollendet hat, die sich heiligen lassen" (Hebr. 10, 14).

Nicht allzulang nach der Einführung des Priestergesetzes (433) muss der ganze Hexateuch zusammengestellt worden sein. Die Zeitverhältnisse drängten dazu und die Übernahme der Thora durch die Samariter (noch im 5. Jahrhundert) lässt uns

das Datum für das Werk ± 420 v. Chr. ansetzen. Damals hat ein Schriftgelehrter das grosse Werk zusammengearbeitet und legte dabei den Priestercodex zu Grund. Dieser stellt also, um ein Bild zu gebrauchen, den Stramin dar, auf dem die Stücke aus den älteren Schriften gestickt sind [9]).

Bei der Zusammenstellung musste der Autor oder Redactor viele grosse und kleine Unebenheiten ausgleichen. Was aber davon auf seine Rechnung gesetzt werden muss oder vielleicht auf die der fortgesetzten Redaction oder Diaskeue oder gar auf die der Diorthose, welche fast gleichbedeutend ist mit der freien Behandlung des masorethischen Textes, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Auch die sogenannten Archaismen im Pentateuch fallen unter die Rubrik der Redaction, das Wort im weitesten Sinne genommen [10]).

Von noch grösserer Wichtigkeit ist die Frage, in welchem Geist diese Arbeit vollführt wurde. Da bringt uns das Resultat derselben von selbst zur Annahme, dass dies Werk unternommen wurde, um durch Verbindung mit den in so hohem Ansehen stehenden Schriften JE und D das eben erst begründete Ansehen von P zu befestigen. Beinah unversehrt hat uns der Autor die älteren Schriften überliefert und sie nur da abgeändert, wo es für seinen Zweck unumgänglich nötig war [11]).

Die Trennung des Werkes in *Pentateuch* und *Josua* geht sicher auf den ersten Redactor zurück. Sie kann auf dem ursprünglichen Umfang von P² beruhen, das vielleicht keine Geschichte der Eroberung Kanaan's in sich befasste. Es ist aber auch möglich, dass der gesetzliche Geist des Judentums und der grosse Umfang des Ganzen dazu geführt haben. Die Einteilung der Thora in „fünf Fünftel" (חמשה חומשי התורה) hat ihren Grund zum Teil bloss in materialen, teilweise in rein formalen Gründen [12]).

9) Das Werk der Redaction des Hexateuchs, das Wort im

weitesten Sinn genommen, reicht viel höher hinauf als diese Periode und geht auch ein gut Stück über das 5. Jahrhundert hinab. Im allgemeinen ist es der lange Process vom 8. bis zum 3. Jahrhundert v. Chr., in welchem durch immer neue Combination von Schriften, die Jahrhunderte weit auseinander liegen, das Ganze endlich entstanden ist. Erst lernten wir den Mann kennen, der J und E mit einander vereinigte, den „Jehovisten". Kuenen hat vorgeschlagen, diesen Redactor Rj zu nennen. Darauf folgte ein Redactor, der D mit JE verband und weil es diesem um das Deuteronomium und die Autorität dieses Gesetzes zu thun war, bezeichnete ihn Kuenen mit Rd. Was nun Rd für die Gesetzescodification seiner Tage that, das unternahm Rp für den Priestercodex.

Dieser priesterliche Redactor (Rp) muss seine Arbeit nicht lange nach 433 verrichtet haben. Die Gemeinde, welche das neue Gesetz angenommen hatte, lebte unter dem Gesetz des Deuteronomiums, das schon fast eine zweihundertjährige Autorität genoss. Das Gesetz Esra's muss ihr als eine Ergänzung vorgekommen sein, eine schriftliche Fixierung des priesterlichen Unterrichts, auf den ihr eignes Gesetzbuch verwies. Dies ältere (mit JE verbundene) Gesetz brauchte also nicht auf die Seite geschoben zu werden, sondern es war im Interesse des neuen höchst nötig, dass sie zu einer Schrift vereinigt würden. Dazu drängten also die Zeitumstände. Wenn wir nun dabei in Erwägung ziehen, dass die Samariter wahrscheinlich noch vor dem Jahr 400 die Thora übernommen haben (vgl. Anm. 3), so sieht man, dass sich zu Gunsten des Jahres 420 als Zeitangabe viel anführen lässt.

Ein Schriftgelehrter, wie schon Esra einer war, hat sich dieser Arbeit unterzogen. Esra selbst war ganz und gar ein Mann der Praxis, ein Reformator. Er kann es selber gethan haben, wir möchten aber doch lieber annehmen, dass es einer seiner Geistesverwandten war. Was wir *a priori* erwarten würden, erweist sich auch als richtig. Dem ganzen Werk ist P^2 zu Grunde gelegt. Um letztere Schrift war es ja diesem *Sopher* hauptsächlich zu thun; sie eignete sich auch wegen ihres deutlich sprechenden Planes und ihres chronologischen Systems am besten dazu. In dieser Hinsicht ist die Benennung aus der veralteten Ergänzungshypothese, „Grundschrift", noch immer passend. Für Einzelheiten sehe man ferner Cornill, *Einl.*[2], *§ 14, S. 80 ff.*

10) Unsern Redactor kann man auch Autor nennen (Moore, vgl. unsere Einl., Anm. 3). In unserer Zeit würde ein solcher Autor die Quellen studieren, auf dieses Studium sein eignes Werk aufbauen und in den Anmerkungen nach den Quellen verweisen. Die morgenländischen Geschichtschreiber dagegen geben die Stücke selbst, sie liefern mehr Mosaikarbeit. In diesem Fall erscheint es uns denn doch immer noch richtiger, von einem Redactor oder Harmonisten zu sprechen, da seine eigne Arbeit allein darin bestanden hat, Ausgleichungen und kleine Modificationen anzubringen.

Diese kleinen Ausgleichungen sind zum Teil gewiss schon von dem Mann, welcher die Combination JED+P zu Stand gebracht hat, vorgenommen worden. Aber er war darin nur der erste von einer langen Reihe. Spätere Leser haben sicher andere kleine Differenzpunkte bemerkt und was nun nach dem Redactor verändert ist, pflegt man *διασκευή* (etymologisch dasselbe wie *redactio*) zu nennen. Wo diese Arbeit mit der freien Textbehandlung zusammenfällt, heisst sie *διόρθωσις*. So hat der Redactor oder Diaskeuast (wenn man dies nicht zur *διόρθωσις* rechnen will) z. B. nach Gen. 17, 5. 15 regelmässig *Abraham* und *Sara* anstelle von *Abram* und *Sarai* gesetzt, was natürlich im älteren Text nicht überall stand. Dass er nach Gen. 32, 25 ff. nicht immer *Israel* anstatt *Jakob* gesetzt hat, wird wohl daraus erklärt werden müssen, dass *Israel* stets ein Ehrenname geblieben ist und zu sehr von *Jakob* verschieden war. Man begreift sehr wohl, dass es noch mehr in dieser Art zu verändern gab.

Hier erwähnen wir besonders nur die sogenannten *Archaismen* im Pentateuch, weil sie so oft als Argument für das hohe Alter des Ganzen angeführt werden. Es sind folgende: 1) Bis auf elf Ausnahmen hat der Pentateuch überall als Pron. fem. sing. 3. pers. הוא anstatt היא. 2) 21 mal נַעַר anstatt נַעֲרָה (eine Ausnahme Dtn. 22, 19). 3) Das Pron. dem. pl. הָאֵל anstatt הָאֵלֶּה und 4) die *scriptio defectiva* יְרֵחוֹ anstatt יְרִיחוֹ. Man nennt diese Dinge Archaismen, obwohl sich von der Schreibweise האל anstatt האלה nicht beweisen lässt, dass sie älter sei. Unser ältester Gewährsmann für die Richtigkeit dieser Lesarten ist erst die *Mischna* (200 n. Chr.), während der *samaritanische Pentateuch* sie nicht hat. Das kann bei dem letztere Correctur sein,

wahrscheinlich ist dies jedoch nicht. Wenn man nun bedenkt, dass der Text des A. T. erst ± 130 n. Chr. festgestellt ist, dass unser Gewährsmann aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. diese Lesarten nicht hat und dass die erste sichere Nachricht von der Richtigkeit derselben aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. datiert, — so fühlt man wohl selbst, wie wenig Beweiskraft für das hohe Alter der betreffenden Stücke in diesen Abweichungen liegt.

Wahrscheinlich hat ein Diaskeuast oder späterer Leser, der vielleicht diese Schreibweise hie und da fand, in der Meinung, es sei die ältere Schreibweise, dieselbe (aber nicht ganz consequent) durchgeführt. Ist es wirklich die alte Schreibweise? Die Säule des Königs Mesa (9. Jahrh.) hat keine *matres lectionis* oder Vocale und würde הא, נער geschrieben haben; dagegen hat sie allerdings die ungefähr eben so alte Siloahinschrift.

11) Kuenen (*H. C. O.*^{2}*, I, § 15, n. 12*) geht den ganzen Hexateuch durch, um aus dem Werk des Redactors selbst die Wahrheit dieses Doppelsatzes aufzuzeigen: 1) JE+D besass schon Autorität, darum hat Rp nur, wo es dringend nötig war, geändert. 2) Wo dies aber der Fall war, geschah es im Geist von P.

Rp, dem es um *Vereinigung* zu thun war, hat gewiss nicht soviel Widerspruch zwischen JED und P entdeckt, als die Kritiker unserer Tage, deren Auge gerade auf die *Sichtung* der Bestandteile gerichtet ist. Aber er kann doch nicht jede Differenz übersehen haben. Dass er nun dennoch JED so verhältnissmässig unversehrt überliefert hat, findet wohl darin seine Erklärung, dass diese ältere Schriften Ansehen genossen, man also nicht wagen durfte, allzu viel an ihrem Bestande zu rütteln. Dies Ansehen war nicht die Autorität, welche von späteren Sopherim dem Gesetze beigelegt wurde, sondern eine Ehrerbietung, die vielmehr gerade verlangte, dass man „verbesserte", wie die Periode der freien Textesbehandlung unwidersprechlich lehrt. Rp war ferner ein Schriftgelehrter und solche werden schon in seinen Tagen einer Exegese zugethan gewesen sein, welche die Differenzen auf *ἐναντιοφανεῖα* zu reducieren wusste, eine Exegese, die auch unter christlichen Theologen noch nicht ganz ausgestorben ist.

Jedoch muss er, wie gesagt, hie und da wohl Änderungen vorgenommen haben, und zwar geschah dies im Interesse von P.

Gewöhnlich stellte er neben die schönen lebensvollen Erzählungen aus JE die kurze chronikartige Notiz aus seiner geliebten Schrift P, z. B. Gen. 19, 29; 31, 18; Ex. 17, 1 u. s. w. Solche Fragmente sind in unsern Augen meistens überflüssig; man sieht aber daraus, wie ungern er etwas aus P wegliess. Anderswo z. B. Gen. 12, 4b. 5 kann das Stück aus P nicht fehlen, und da können wir gewiss sein, dass daselbst ein Fragment aus JE verdrängt ist. Doch sehe man darüber die gründliche Behandlung bei Kuenen; es ist uns nur darum zu thun den Geist der Bearbeitung kennen zu lernen.

12) Wie kam es, dass der Hexateuch in *Pentateuch* und *Josua* gespalten wurde? Die Trennung geht wohl auf den ersten Redactor (Rp) zurück, weil ja schon die Samariter nur die *Thora* anerkannt haben. Sie hätten doch allen Grund gehabt, das Buch, welches den ephraimitischen Helden als Hauptperson behandelte, mit herüberzunehmen, wenn es zugleich mit dem Gesetz kanonisiert wäre (*Kanon, § 9, Anm. 5, S. 102 ff.*). Für die Trennung lassen sich vermuthungsweise viele Gründe beibringen, die entweder jeder für sich allein oder vielleicht alle zusammen zu diesem Schritt geführt haben können.

a) Es steht nicht ganz fest, ob auch P^2 die Geschichte der Eroberung des Landes enthalten habe. Diesem Schreiber war es um das Cultusgesetz zu thun, er konnte also mit dem Tode des Gesetzgebers schliessen. Dazu kommt, dass die priesterlichen Stücke in Josua sehr von den Stücken des P^2 in der Thora abhängig sind und meistens Umarbeitungen oder Ergänzungen der alten Erzählungen in priesterlichem Geist befassen. Endigte demnach P^2 mit dem Tode Mosis, so ist es leicht begreiflich, wenn Rp seine „Harmonie der heiligen Schriften“ auch damit abschloss. Die priesterliche Bearbeitung des JED in Josua würde dann von späterer Hand sein, P^3, P^4. Bekanntlich wird nun wirklich von allen Kritikern viel von dem priesterlichen Inhalt in Josua P^3 und P^4 zugeschrieben.

b) Doch wir brauchen uns nicht auf dies schwierige Problem einzulassen. Gesetzt, auch P^2 habe die Eroberung Kanaans behandelt, so können wir die Trennung genügend aus dem gesetzlichen Geist des Judentums erklären. Unserm Redactor war es bloss um das Gesetz zu thun und als *Gesetz* hat das Judentum das grosse Geschichtswerk des Pentateuchs angenommen.

c) Endlich kann auch der allzugrosse Umfang des Werkes die Veranlassung gewesen sein, die letzten 24 Capitel nach Mosis Tod abzutrennen, um so mehr, als der Inhalt doch nicht als Offenbarung gelten konnte.

Dem Inhalt nach hätte man aus der Thora besser einen *Tetrateuch* gemacht. Genesis löst sich als ein selbständiges Buch ab, weil damit die Patriarchengeschichte endigt. Deuteronomium steht auch für sich allein da. Dagegen zerfällt der Inhalt der drei mittleren Bücher eigentlich in zwei Teile: von Ex. 1—Num. 10, 10 (Auszug, die Vorbereitung dazu und die ersten zwei Jahre in der Wüste am Sinai) und Num. 10, 11—Num. 36 (Zug vom Sinai nach Moab und der Aufenthalt daselbst bis zum 40. Jahr). Es ist sicher bloss des Ebenmasses halber geschehen, dass man die nahezu 77 Capitel von Ex. 1—Num. 10, 10 wiederum in zwei Teile zerlegt hat. Das Buch Leviticus sowie Numeri haben eine Unterschrift erhalten (Lev. 27, 34; Num. 36, 13); die drei andern Bücher bedurften dessen nicht.

---

§ 21.

Maleachi, Jona und Ruth.

Das letzte prophetische Buch des A. T. ist eine anonyme Schrift, die nur drei Capitel umfasst [1]). Die Vermutung des *Targum*, dass Esra der Prophet sei, dessen Namen eigentlich in dem symbolischen „Maleachi" stecke, ist insoferne richtig, als unsre Schrift kurz vor oder nach dessen Reform geschrieben sein muss [2]). Die Schriftgelehrten haben dieselbe sicher deswegen der Ehre wert geachtet, als besondere Schrift überliefert zu werden, um die Zwölfzahl der „kleinen Propheten" voll

machen zu können. Jedoch auch um ihres Inhaltes willen verdient sie eine selbständige Stellung im Kanon.

Der Prophet erklärt die traurigen Zeitverhältnisse als eine Folge davon, dass Israël Jahve nicht die Ehre erweist, die ihm gebührt; besonders gegen die Priester richtet sich sein Tadel. Was er über die Ehescheidung und die Heirat mit ausländischen Frauen sagt, lässt uns Esra's Rigorismus, der sich in dem Austreiben der fremden Frauen offenbarte, in einem ganz andern Lichte erscheinen, als man gewöhnlich auf grund der Darstellung dieser Dinge in den Büchern *Esra-Nehemia* denken möchte. Unser Prophet hat die feste Überzeugung, dass Jahve alle die, welche dem Herrn dienen, segnen werde. Den Elia werde er senden, um eine sittlich-religiöse Umkehr herbeizuführen, auf dass Er nicht das ganze Land mit dem *Cherem* schlagen müsse [3]).

Für die litterarische Beurteilung unsres Buches sowie für das richtige Verständnis der Geschichte des Prophetismus ist die Thatsache von grösster Bedeutung, dass dieser Prophet durchaus Schriftsteller ist. Er gibt Gespräche wieder oder kleidet vielmehr seine Gedanken in Form eines Dialogs. Auch wegen seiner Übereinstimmung mit dem Priestergesetz in den wesentlichsten Punkten wird er auch jetzt noch immer am richtigsten charakterisiert als „der letzte Prophet des Alten Bundes" [4]).

1) Dass der Verfasser der letzten Prophetenschrift im A. T. wirklich Maleachi geheissen habe, glaubt niemand. Maleachi (= mein Engel) ist kein Eigenname; höchstens könnte man das Wort als eine ungebräuchliche Verkürzung von Malachja erklären, und selbst in der letzteren Form wäre es noch auffällig, da wegen der besonderen Bedeutung des Ausdrucks *Mal'ach Jahve* im Alten Bund nicht leicht jemand in Israel sein Kind so genannt hätte. Der Name kann entweder aus einer falschen Auffassung von C. 3, 1 entstanden sein, in welcher Stelle man den Eigennamen des Propheten zu finden glaubte, oder soll eine

kurze Andeutung des Inhaltes sein. Die LXX hat als Überschrift (C. 1, 1) *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ.* Darauf folgen die Worte *θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν.* Dieselben können eine Übersetzung von וְשִׂימוּ בְּלֵב sein. Nun vermutet Bachmann (*Altt. Unters., Berlin 1894, S. 109 ff.*), dass ursprünglich וּשְׁמוֹ כָּלֵב („dessen Name Kaleb ist") gestanden, der Prophet demnach Kaleb, der nach Esr. 9 ein Geistesverwandter Esra's war, geheissen habe *).

Die ganze Überschrift משא דבר יהוה ist seltsam. Zunächst fällt uns auf, dass dieselbe nur noch Sach. 9, 1 und 12, 1 vorkommt. In Sach. 9, 1 gehört דבר יהוה zum Orakel selbst, von wo diese Worte wohl aus Missverstand auch in Sach. 12, 1 und Mal. 1, 1 eingedrungen sind. Wahrscheinlich bildete Sach. 9—14, womit vielleicht der anonyme „Maleachi" verbunden war, ursprünglich den Schluss des Dodekaprophetons (*Kanon, S. 124*). Wegen seines selbständigen Inhaltes hat man später unserm Buche eine besondere Überschrift gegeben — vorausgesetzt, dass es selbst nicht erst nachträglich hinzugefügt wurde — und dann Sach. 9—14 mit Sach. 1—8 vereinigt.

2) Die jüdische im *Targum* ausgesprochene und von einigen christlichen Theologen (z. B. Keil) übernommene Ansicht, dass der ungenannte Verfasser Esra und dessen Ehrenname Maleachi gewesen sei, entbehrt jeder ausreichenden Begründung. Richtig daran ist nur die Erkenntnis, dass die Abfassung der Schrift in die Zeit Esra's fällt, sei es nun entweder zwischen die Jahre 458 und 433, als Esra das grosse reformatorische Werk vorbereitete, oder sei es kurz nach der Einführung der von ihm aus Babel mitgebrachten Gesetze.

Für eine dieser beiden Möglichkeiten müssen wir uns bei

---

*) Es ist übrigens merkwürdig, dass so oft zwischen dem Namen des Verfassers und dem Inhalt der prophetischen Schrift ein gewisser Zusammenhang besteht, z. B. ישעיהו (= Jahve ist Heil), ירמיהו (= Jahve wirft weg), חבקוק (= inniges Anklammern sc. an Jahve). Man fühlt, wie passend diese Namen für den Hauptinhalt der Schriften Jesaja's, Jeremia's und Habakuk's sind. Nun liegt es allein bei dem letztgenannten auffälligen Namen nahe, darin einen Titel zu sehen wie z. B. im Namen Maleachi. Die Übereinstimmung bei den übrigen Namen ist hieraus zu erklären, dass ein israelitischer Prophet schon in seiner Namengebung eine Vorherbestimmung Jahve's gefunden haben kann. Vielleicht ist uns von diesem oder jenem Prophet nur ein später angenommener (allegorischer) Name bewahrt.

der Zeitbestimmung entscheiden. Bleek, Reuss, Stade, Cornill, Wellhausen, denken an die Periode vor 433, Kuenen an die Zeit nach der Kanonisation des Gesetzes. Zu gunsten der letzteren Ansicht spricht allein die Thatsache, dass Maleachi durch und durch priesterlich ist, während die Einzelheiten, die nach Kuenen's Meinung von Bekanntschaft mit P² zeugen, nicht stichhaltig sind. So müssen die *Zehnten* (Mal. 3, 8—10) nicht notwendig auf Num. 28, 21 zurückgehen (vgl. Neh. 10, 38), da sie bereits Dtn. 14, 22—29; 26, 12 gefordert werden und Amos (4, 5) sie auch schon kennt (vgl. Gen. 28, 22). תרומה kommt bereits Dtn. 12, 6. 11. 17 und weiter bei Ezechiel vor. Die Combination von מעשר und תרומה (Mal. 3, 8) ist sogar Dtn. 12, 6. 11 entlehnt. Nur das ist zuzugeben, dass nach Maleachi die Ablieferung der Zehnten in das Tempelmagazin vorausgesetzt werden muss, wie dies auch spätere Gewohnheit war (siehe Kosters, *Het Herstel van Isr.*); ebenso Neh. 13, 10 ff., das uns nach Kosters in die Zeit vor der Einführung von P versetzt.

Wir stellen uns also auf die Seite Bleek's c. s., erachten es aber nicht für nötig (siehe Cornill, S. 203) mit unserer Datierung vor dem Jahre 458 stehen zu bleiben. Die Sache verhält sich allerdings so, dass Esra's Auftreten gegen die Mischehen auf Bitten der שרים in Jerusalem (Esr. 9, 1) geschah, sodass dieser Punkt uns nicht zwingen würde über das Jahr 458 hinabzugehen, da ja die ganze Bewegung auf Grund des deuteronomischen Gesetzes (Dtn. 23, 3. 4. 5; *Kanon, S. 26*) erfolgte; — allein der Geist Maleachi's nähert sich so stark dem Esra's und dessen Gesetzbuches, dass viel mehr dafür spricht, ihn in die Jahre 458—433 zu setzen. Er muss dann ein Gesinnungsgenosse Esra's gewesen sein, bekannt und ganz einverstanden mit der Tendenz des Gesetzes Esra's, wenn er sich auch damals noch nicht auf dasselbe berufen konnte.

3) Mit unsrer Behauptung, dass Maleachi in seiner Geistesrichtung grosse Übereinstimmung mit Esra zeige, wollen wir keineswegs gesagt haben, dass alles, was Esra that und auch wie er es that, seine Zustimmung gefunden hätte. In mancher Hinsicht vergegenwärtigt Maleachi einen teilweise anderen Typus der frommen Israeliten jener Tage. Dass er die Priester straft (2, 1 ff.), darf zwar für diese Verschiedenheit von Esra nicht an-

geführt werden, da Esra selbst viel Widerstand bei den Priestern fand — es sei nur an Manasse erinnert, der mit Nikaso, der Tochter des Samariters Sanballath vermählt war —; ebensowenig lässt sich diese Verschiedenheit daraus folgern, dass er nicht priesterlich-werkheilig war (1, 6; 2, 1 ff.), da ja erst der Missbrauch des Gesetzes das Judentum auf diese Bahn gebracht hat. Dagegen spricht mehr menschliches Empfinden aus seiner Beurteilung der Mischehen, die er ebenso wie Esra verwirft; er steht dabei doch auf einem einigermassen anderen Standpunkt als der Schriftgelehrte Esra. Maleachi verurteilt wohl die Heirat mit einer fremden Frau („der Tochter eines fremden Gottes" C. 2, 11), aber für ihn liegt das Hauptunrecht bei solchen Ehen darin, dass man hiedurch treulos handele an „dem Weibe seiner Jugend" (2, 14). „Rücksichtslos" will Esra dagegen die Reinheit der jüdischen Gemeinde gewahrt wissen, und ihr ordnet er das Familienglück unter. Es ist sehr die Frage, ob Maleachi jene Massregel überall so unbedingt, wie es Esra that, durchgeführt sehen wollte. Andrerseits lehrt uns Maleachi doch zugleich, dass Esra sehr wahrscheinlich vielmehr durch die Ausweisung der fremden Frau für die verletzten Rechte „des Weibes der Jugend" eingetreten ist.

4) Maleachi ist, wie Ezechiel, ein Typus der dritten Periode des Prophetismus, der Periode der Schrift. Er ist Schriftsteller. Wir können gewiss sein, dass man auch den älteren Propheten bei ihrem öffentlichen Auftreten in die Rede gefallen ist und manche Einwände gegen ihre Rügen vorbrachte. Doch bei der Aufzeichnung ihrer Worte haben sie uns mit der ausführlichen Mitteilung derselben verschont. Anders ist es bei Maleachi: er gibt das gesprochene genau wieder (1, 2. 6; 2, 17; 3, 7. 13). Vielleicht will er auch an einzelnen Stellen einem Bedenken im voraus begegnen, das, wie er sicher weiss, im Herzen seiner Hörer aufsteigen würde. Es ist darum nicht ganz unrichtig, wenn Cornill (*Einl.*², *S. 201*) sagt: „Einzelne concrete Fragen werden discutiert und zwar in der Einkleidung der Wechselrede: Behauptung, Einwurf, Widerlegung — wir sind in formeller Beziehung schon auf dem Wege zum Talmud".

Auch in materialer Hinsicht sind wir nicht mehr fern vom Ende des Prophetismus, nicht etwa weil Maleachi kein Amos, Micha oder Jesaja mehr ist — dies Los teilen auch seine älteren Zeitgenossen Haggai und Sacharja mit ihm, sondern weil sich

bei ihm am deutlichsten das Aufhören des prophetischen Geistes bemerken lässt.

In alter Zeit waren Propheten und Priester identisch(Samuel). Die Untreue der letzteren machte eine Scheidung zwischen diesen beiden Ämtern nötig; darum stehen treue Zeugen Jahve's die selbst priesterlicher Herkunft sind (Hosea, Jeremia, Ezechiel), ihren Standesgenossen so oft schroff gegenüber. Nun ist in kurzen Zügen das die Geschichte der Prophetie und der Thora gewesen, dass letzterer im Laufe der Zeit immer stärker der prophetische Stempel aufgedrückt wurde. Wir wissen, dass dies soweit möglich bei P der Fall war; da nun Maleachi der Einführung von P unter allen Propheten zeitlich am nächsten steht, und auch inhaltlich mit diesem Gesetze vielfach sich berührt, hat er Anspruch auf den Namen: „der letzte der Propheten". Wir werden in diesem Paragraphen noch ein jüngeres Stück des Dodekapropheton's (Jona) kennen lernen und im folgenden noch drei jüngere prophetische Produkte (Jes. 24—27; Joel und Sach. 9—14) besprechen. Allein *Jona* enthält keine Weissagung, und die drei übrigen tragen, wie wir sehen werden, einen so eigentümlichen Charakter, dass dadurch der Richtigkeit des Satzes: „Maleachi ist der letzte Prophet des Alten Bundes" nicht im mindesten Abbruch gethan wird.

Die Meinung Böhme's (*Z. A. W. 1887, S. 210—217*), dass die Schlussverse (C. 3, 22—24) ein späterer Anhang seien, ist von Kuenen (*H. C. O.², II, § 84, n. 5*) zurückgewiesen. Sollten sie wirklich nachträglich beigefügt sein, so müsste dies schon sehr bald geschehen sein, da sie Jesus Sirach bereits in seinem Exemplare vor sich hatte (48, 10) *).

---

*) Auch Schwally (*D. Leben nach d. Tode, S. 117*) gibt zu, dass Böhme durch Kuenen vollständig widerlegt sei; nur glaubt er, Böhme habe selbst die zwei Hauptargumente übersehen, nämlich 1) dass in den übrigen Perikopen von keinem Familienzwist die Rede sei, 2) dass das Kommen Elia's, um Friede zu stiften, damit Jahve's Bann das Land nicht treffen müsse, unverträglich sei mit der bedingungslosen Strafankündigung gegen die Gottlosen. Doch solche Widersprüche finden sich auch bei anderen Propheten. Jahve nimmt sein Strafgericht zurück, sobald Bekehrung erfolgt (Jona). Zu den Sünden gegen Gott kann Maleachi auch den Hader unter Brüdern gerechnet haben.

Das Buch Jona als ein Stück Lebensgeschichte eines Propheten aus den Tagen Jerobeams II. (2. Reg. 14, 25) nimmt sich zwischen den Orakeln der übrigen „kleinen Propheten“ seltsam aus. Seine Sprache verrät sofort die späte Abfassung, die mindestens gut drei Jahrhunderte nach den in ihm berichteten Ereignisse fällt [5]). Es ist nicht unmöglich, dass es wenigstens in seiner ursprünglichen Form, d. i. ohne den Psalm (2, 2—9) ein Stück aus einem *Midrasch* zu den *Königen* ist, den der Verfasser der *Chronik* als Quelle benutzt hat (2. Chr. 24, 27) [6]).

Geist und Tendenz dieses kleinen Schriftchens verdienen auf jeden Fall unsere Aufmerksamkeit. Es ist eine Apologie, welche die Nichterfüllung von Weissagungen erklären möchte, und zugleich ein Protest gegen den beschränkten Nationalstolz und Nationalhass der späteren Juden, welche den Fall Babels nicht als Mittel zur Erlösung des Volkes, sondern als Forderung ihrer ungezähmten Rachsucht herbeiwünschten. Wir dürfen den Sopherim dankbar sein, dass sie uns dies köstliche Denkmal eines besseren Geistes aus der Periode nach Esra bewahrt haben [7]).

5) Die jüdischen Gelehrten haben den Unterschied zwischen dem Buche *Jona* und den übrigen prophetischen Schriften besonders darin gesucht, dass sich ersteres ausschliesslich mit Heiden, und nicht mit Israel beschäftige (*Kanon*, *S. 65*, *§ 6*, *Anm. 8*). Wir werden aber sehen, dass es sich gerade an Israel mit einer wichtigen Lehre wendet. Der wirkliche Unterschied besteht hingegen darin, dass es keine Orakel enthält, sondern einen Abschnitt einer Biographie. Offenbar ist mit dem Helden der Erzählung Jona ben Amittai aus Gath Hepher gemeint (2. Reg. 14, 25). Dieser Ansicht waren, wie aus der Stellung unsrer Schrift im Dodekapropheton hervorgeht, auch die Sammler des letzteren. Dieselbe kann jedoch unmöglich einem Zeitgenossen des Amos und Hosea zugeschrieben werden. Die Sprache ist sehr jung. Dies beweisen Ausdrücke wie חִשַּׁב לְ (= *μέλλω*) C. 1, 4; סְפִינָה C. 1, 5; מִנָּה C. 2, 1; 4, 6. 8; בְּשֶׁלְּמִי C. 1, 7;

בְּשֶׁלִּי C. 1, 12; שֶׁבִּן C. 4, 10 etc. Auch die Art, wie C. 3, 3 von Ninive als einer verschollenen Wunderstadt geredet wird, verrät, dass die Stadt damals nicht mehr bestand; das ganze ist ersichtlich nach dem Vorbild alter Erzählungen zusammengestellt (C. 3, 9 und Jos. 2, 14; C, 4, 2 und Jos. 2, 13 und Ex. 34, 6; C. 4 und 1. Reg. 19, 1 ff.

6) Budde (*Z. A. W. 1892, S. 37 ff.*) hat einige Vermutungen über den „Midrasch zu den Büchern der Könige“, von dem 2. Chr. 24, 27 gesprochen wird, geäussert. In § 25, Anm. 3 und 5 werden wir darauf noch einmal zurückkommen. In dieser Weiterspinnung der *Könige* wird u. a. auch *Ruth* gestanden haben, wie z. B. auch Gen. 14 einem Midrasch zur Thora oder zu einem ihrer Teile entnommen ist (vgl. § 20, Anm. 3). Um nun bei *Jona* stehen zu bleiben, so lässt sich für Budde's Beweisführung wirklich viel sagen. Es ist zu beachten, dass bei solch einem Midrasch immer weitere Ausschmückung möglich war. Hat ein erster Verfasser, was er in *Königen* über Jona ungern vermisste, durch den Hauptinhalt unserer Schrift ergänzt, so hat dann eine spätere Hand noch hinzu gefügt, was Jona nach seiner Meinung „im Bauche des Fisches“ (C. 2, 1) wohl würde gebetet haben (C. 2, 2—9)*). Es ist dies ein Psalm (הְפִלָּה vgl. Ps. 72, 20), der aus verschiedenen anderen Psalmen (Vs. 2 und Ps. 120, 1; Vs. 3 b und Ps. 42, 8; Vs. 9 und Ps. 50, 14. 23; Ps. 116, 17; 3, 9; vgl. Cheyne, *Psalter, p. 126 sq.*) zusammengestellt wurde. Budde macht u. a. auch darauf aufmerksam, dass unser Buch keine Überschrift habe und dass der Wohnplatz des Propheten fehle, was beides sehr erklärlich ist, wenn es mitten aus einem Midrasch herausgerissen wurde.

Ganz unhaltbar ist die Ansicht Bunsen's, dass gerade der Psalm den Kern dieser Schrift ausmache. Dagegen hat er richtig die Schwierigkeit herausgefühlt, dass dieses Gedicht von einer Reise nach Ninive und von dem Verschlungenwerden durch den Fisch nichts weiss (Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 86, 5*).

Böhme's ziemlich sonderbare Meinung (*Z. A. W., 1887, S. 224—284*), dass an dem kleinen Schriftchen ein Jahvist, ein Elohist, ein Redactor und ein Ergänzer zusammen sollten ge-

---

*) Budde hält es für wahrscheinlich, dass der Psalm erst eingefügt wurde, als das Buch Jona bereits als selbständiges Stück im Dodekapropheton Aufnahme gefunden hatte (S. 42).

arbeitet haben, ist von Kuenen, *§ 86, n. 7—10* ausführlich widerlegt.

7) Das Buch *Jona* ist eine Art Apologie. Es will erklären, warum viele Weissagungen nicht erfüllt seien. Diese Apologie ist ein gut Teil besser, als die vieler jüdischer und christlicher Theologen, die eine lange Liste von Weissagungen aufstellen, in der man genau das, was erfüllt ist, streichen kann, um dann bis ins einzelnste nachzurechnen, was noch erfüllt werden muss, und wann dies geschehen soll. Unser Büchlein lehrt uns, dass Jahve seine Strafandrohungen rückgängig macht, wenn diese zur Reue und Bekehrung geführt haben (C. 3 und 4). Weil der bekannte Jona im 8. Jahrh. lebte, ist über Ninive gesprochen, während der Verfasser doch eigentlich Babel meint, das unter den Persern und selbst noch unter den Seleuciden bestand.

Zugleich haben wir hier einen Protest gegen die Engherzigkeit des Judentums. Jahve ist ein Gott nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden. Jona hat gegen seinen Willen erkennen lernen müssen, dass der bekannte Satz von Jahve's Gnade und Barmherzigkeit (Ex. 34, 6 ff.) auch für die Heiden giltig sei (C. 4, 2 ff.). Der Wunsch der Juden, dass Jahve mit seiner Rache doch Babel treffen möge, hatte einen ganz anderen Sinn als der eines Deuterojesaja und seiner Zeitgenossen. Diese sahen im Falle Babels die unumgängliche Vorbedingung zur Befreiung aus der Gefangenschaft. Die späteren Juden wünschten das nämliche Ereignis, jedoch nur, um ihre Rachgier zu befriedigen, oder im besten Falle, um ihrer rationalistischen Auffassung der Prophetie genüge zu leisten. Dass uns die Sopherim *Jona* erhalten haben, verdanken wir zum grossen Teil dem Umstand, dass der Midrasch zu den *Königen,* wie dessen Benutzung bei dem Chronisten erweist, in der jüdischen Gemeinde grosses Ansehen genoss.

Ein anderes Zeugniss für einen milderen Geist haben wir in der lieblichen Geschichte des Buches Ruth. Welches nun auch die historische Grundlage der Erzählung bilden möge: sicher ist, dass sie eine *Tendenzschrift* ist. Die *Tendenz* ist

aber offenbar ein Protest gegen den exclusiven Geist des späteren Judentums seitens derer, welche sich von den priesterlich-theokratischen Einrichtungen der jüdischen Gemeinde wenig angezogen fühlten [8]).

Diese Zeitbestimmung, welche sich auf den Inhalt gründet, findet eine weitere Stütze in dem jungen aramäisierenden Sprachgebrauch, sowie in der Thatsache, dass der Verfasser offenbar P kennt, während das deuteronomische Gesetz für ihn längst der Vergangenheit angehört [9]). Dass er David ganz unbefangen von einer moabitischen Frau abstammen lässt, ist kein Beweis gegen den nachexilischen Ursprung unsres Stückes. Er kann ja über Mischehen anders geurteilt haben als Esra; der Geist des späteren Judentums ist sich in diesem Punkte durchaus nicht consequent geblieben [10]). Vieles lässt sich für Budde's Meinung anführen, dies Werk sei aus einem *Midrasch* zu *Königen* übernommen und habe da seinen Platz vor 1. Sam. 22, 3. 4 gehabt [11]).

8) Die im Texte *Ruth* zugeschriebene Tendenz wird von den meisten Exegeten darin gefunden. Reuss (*Gesch. d. A. T. S. 292—298*) ist allerdings andrer Ansicht. Nach ihm ist unser Schriftchen in den Tagen Hiskia's verfasst, in der Absicht, Ephraim für die davidische Dynastie zu gewinnen. Wenn Elimelech der Ephrathit genannt werde, so müsse man dabei nicht an Bethlehem, sondern an Ephraim denken. Allein 1) ist hier Ephrathite = Bethlehemite, C. 4, 11 „Übe Macht in Ephratha aus und mache dir einen Namen in Bethlehem"; cf. 1. Sam. 17, 12). 2) ist es unwahrscheinlich, dass man eine solche Vereinigung des Nordens und Südens vorbereiten wollte zu einer Zeit, wo gerade die 10 Stämme im Exil waren. 3) wäre das Buch *Ruth*, wenn es so alt wäre, nicht unter die Kethubim gekommen, sondern hätte wohl unter den deuteronomischen Geschichtsbüchern Aufnahme gefunden. 4) endlich widersetzen sich einer solchen Annahme alle gleich in Anm. 9 aufzuführende Beweise für den jungen Ursprung.

Gewiss liegt eine Absicht dahinter, wenn die fremde Ab-

stammung der Ruth immer wieder in den Vordergrund gerückt und sie jedesmal mit Nachdruck המואביה genannt wird. Der Verfasser will zeigen, dass Ruth, obschon von Geburt Moabitin, doch um ihrer Gottesfurcht willen eine echte Israelitin war, würdig selbst Davids Stammmutter zu werden. Deswegen bildet die Genealogie C. 4, 18—22 einen wesentlichen Bestandteil des Stückes. Dieselbe ist von der in P abhängig. Nur hier noch finden wir die sonst bloss bei P vorkommende Überschrift ואלה תולדות. Diese Übereinstimmung mit P brachte Lagarde (*Orient., II, S. 41*) dazu, darin eine absichtliche Polemik gegen P zu sehen. „Der verfasser des buches Ruth will nun durch anwendung der geheiligten formel des hexateuchs das haus Davids dem hause Aharons als gleichwertig zur seite stellen“.

9) Die Sprache ist aramäisch gefärbt z. B. לָהֵן (C. 1, 13; vgl. Dan. 2, 6. 9; 4, 24), קַיֵּם (C. 4, 7), לפת (C. 3, 8; vgl. Job. 6, 18); vielleicht auch נפל (C. 3, 18) in der Bedeutung „ausfallen, ablaufen“ etc. Hiergegen fallen Archaismen wie die Endung ין (C. 2, 8. 21; 3, 4. 18) für die 2. Pers. fem. Sing. Impf. oder תי für die 2. Pers. fem. Sing. Perf. nicht ins Gewicht. Denn falls diese letzteren Formen nicht von den Diaskeuasten herrühren, dürften es absichtliche Archaismen sein, welche die Zeit des Verfassers doch nicht verhüllen können, weil diesen sein aramäisch gefärbter Wortschatz deutlich verrät.

Ein zweites Argument ist die Bekanntschaft unsres Autors mit P; wir sprachen darüber bereits in Anm. 8. Seine Genealogie beruht ja auf dem Geschlechtsregister von P in Gen. 46, 12. Das deuteronomische Gesetz liegt für ihn weit in der Vergangenheit zurück; denn C. 4, 7 ff. erklärt er als Antiquität, was nach Dtn. 25, 9 gang und gäbe war.

10) Für den vorexilischen Ursprung von *Ruth* hat man sich oft darauf berufen, dass hier so unbefangen eine Moabitin zur Stammutter des Königs David gemacht werde. Man glaubte, dies müsse, besonders wegen Dtn. 23, 4, doch mindestens auf die Periode vor 621 hinweisen. Indessen ist es ja selbst fraglich, ob ein Maleachi, der gegen die Ehen mit fremden Frauen eiferte, darum wohl jede Ausländerin weggesandt wissen wollte. Es wird doch wohl manche gegeben haben — es sei an Sanballath's Schwiegersohn erinnert —, die sich solchen Massnahmen widersetzten. Dieser Mann erschien allerdings in den

Augen der späteren Juden als ein Erzketzer; gleichwohl darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass er die Thora als heilige Schrift nach seinem Tempel auf Garizim mitgenommen hat. Es gab also Leute — und unser Verfasser ist ein hervorragender Repräsentant derselben — die kein Unrecht darin sahen, eine fremde Frau als ein Glied in das Volk Israel aufzunehmen, unter der Bedingung, dass sie bereit war mit Ruth zu sagen: „Dein Volk ist mein Volk; Dein Gott ist mein Gott“ (1, 16).

Ferner sei darauf aufmerksam gemacht (mit Wellhausen, Bleek's *Einl.*[4], *S. 205*), dass das Judentum bei all seinem Exclusivismus eine eigentümliche Inconsequenz aufweist. In der thalmudischen Zeit bestand, wie Wellhausen bemerkte, neben der strengen Verurteilung alles dessen, was Javān und Javani (griechisch = heidnisch) hiess, doch eine Neigung, gerade angesehene jüdische Geschlechter auf heidnische Proselyten zurückzuführen und die berühmtesten Schriftgelehrten von Erzheiden und Feinden Israels, wie Sisera, Sanherib, Nebukadrezar und Haman herzuleiten.

11) Budde (*o. c., S. 43—46*) rechnet auch *Ruth* zu den Stücken, die aus dem *Midrasch* zu *Königen* in unsern Kanon gekommen seien. Auch für diese Annahme spricht wirklich viel. Das Stück sollte eigentlich zur Erklärung dafür dienen, wie David darauf verfallen konnte, nach 1. Sam. 22, 3. 4 seine Eltern dem Schutze des Königs der Moabiter anzuvertrauen. Zugleich konnte damit auch eine auffällige Lücke in der Tradition ausgefüllt werden. Denn während die älteren Geschichtschreiber den Stammbaum Saul's bis ins fünfte Geschlecht hinaufzuführen wussten (1. Sam. 9, 1), so wurde bei dem grossen David nur der Name seines Vaters Isai mitgeteilt.

Das Stück muss also in dem Midrasch an irgend einer Stelle vor 1. Sam. 22, 3. 4 gestanden haben und sollte jeden etwaigen Anstoss dieser Verse beseitigen. Das Geschlechtsregister in Ruth 4, 18—22 hat der Chronist noch in ausführlicherer Gestalt gekannt (Budde, *S. 45*); C. 1, 1: „In der Zeit als die Richter regierten“, wurde vorangesetzt, als dieses Stück eine selbständige Schrift werden sollte, und zwar von jemand, der ganz durchdrungen war von der unhistorischen Vorstellung der deuteronomischen Geschichtsbücher, dass „die Richter“ Regierungs-

beamte gewesen seien, die in ununterbrochener Reihenfolge einander ablösten.

Wenn wir nun das Buch Ruth mit 1. Sam. 22, 3. 4 in Harmonie bringen wollen, so können wir mit Kuenen (*H. C. O.*[2], *I, § 36, n. 4*) folgern, dass die moabitische Stammutter David's eine historische Person gewesen sein müsse. Jedoch an sich, ohne die Brille unsres Midraschautors, dürften wir in 1. Sam. 22, 3. 4 doch nichts anderes lesen, als dass David aus Hass gegen Saul bei den Moabitern eine Zuflucht suchte, ähnlich wie später bei den Philistern.

Ist Budde's Auffassung von *Jona* und *Ruth* richtig, so erkennen wir daraus, wie die *Haggadisten,* die auch später so viel freier waren als die Leute der *Halacha,* schon in der ältesten Periode ihres Auftretens von einem milderen Geist beseelt waren. Hiernach verbessere man, was ich *Kanon, S. 123 und § 10, Anm. 16* schrieb.

---

§ 22.

Drei Eschatologien.

Joël, Jesaja 24—27 und Sacharja 9—14.

Über die Zeit des Joël ben Pethuël beginnt allmählich bei den verschiedenen Exegeten immer mehr Einstimmigkeit sich Bahn zu brechen. Seit Credner hatte man, ausgehend von der Stellung unsres Buches in der Reihe der „kleinen Propheten", dasselbe lange Zeit allgemein für die älteste der uns erhaltenen Weissagungen gehalten; nachdem man sie dann in fast allen Perioden der israelitischen Geschichte unterzubringen

versucht hatte, gewinnt die Überzeugung, diese prophetische Schrift gehöre zu den jüngsten Produkten und bilde bereits einen Übergang zu der *Apokalypse*, stets breiteren Boden [1]).

Für die Zeitbestimmung Joël's lassen sich zwei Rubriken von Beweisgründen anführen: Argumente mehr formaler und mehr materialer Art. Zur ersteren rechnen wir das Verhältnis dieses Buches zu anderen prophetischen Schriften und seinen Sprachcharakter; zur zweiten Rubrik dagegen den historischen Hintergrund und religiös-theologischen Inhalt. Beide scheinen uns eine jüngere Datierung zu begünstigen. Joëls Sprache ist rein und fliessend; doch ein Gelehrter, der ältere Schriften in sich verarbeitet hatte, konnte wohl so schreiben. Der historische Hintergrund ist der der jüdischen Gemeinde nach Maleachi. Dem entspricht auch der Inhalt. Er ist kurz folgender: Durch eine Heuschreckenplage veranlasst mahnt der Prophet zur Busse und Bekehrung und sieht in dieser Plage einen Vorboten des Tages Jahve's, der unter Wunderzeichen in der Naturwelt Israel Erlösung, den Heiden aber das Gericht bringen werde. Das Charakteristische dieser Weissagung ist aber eine gewisse Unbestimmtheit solcher Vorstellungen, die gerade in den älteren Schriften einen concreteren Inhalt haben [2]).

1) K. A. Credner (*der Proph. Joël übers. u. erkl. 1831*) hatte *Joël* für die älteste uns erhaltene Prophetenschrift aus Joas' Zeit, 850 à 870 v. Chr., erklärt. Credner's Argumentation hatte etwas durchschlagendes, er war glücklich in der Widerlegung vorgebrachter Einwände. Fast alle liessen sich von ihm überzeugen, siehe Kuenen, *H. C. O.*[1], *II, 1863,* wo man alle Argumente finden kann. Seit 1866 wurde die Einstimmigkeit gestört durch Oort's Aufsatz in den *Godgel. Bydr.* und Hilgenfeld's Abhandlung in seiner *Zeitschr. f. wiss. Theol.* Hilgenfeld verlegte dieses Stück in die persische Zeit, Oort in die Regierung Zedekia's. Letzterem schloss sich Kuenen in *Godsd. v. Isr., 1869,* an. In der zweiten Ausgabe seines *H. C. O. (II, § 68, n. 1)* führt Kuenen alle seither vorgebrachten Ansichten über die Zeitbestimmung auf; man kann da sehen, wie

man buchstäblich in allen Perioden der israelitischen Geschichte nach einem Plätzchen für Joël gesucht hat. Kuenen selbst möchte ihn am liebsten ungefähr in die Zeit Maleachi's gesetzt wissen. Auch Oort geht jetzt über das Exil herab *(Th. T. 1876, S. 362 ff.)*. In den *Studien* 1875 hat Valeton Jr. noch das hohe Alter des Buches verteidigt (ebenso wie Reuss und Steiner), scheint aber in den *Th. St. 1885, S. 349* mit der neuen Strömung zu gehen.

Ganz auf der Höhe der Wissenschaft stehend war das Buch von Merx, *Die Prophetie des Joël u. ihre Ausleger, Halle 1879,* das dann wieder Anlass zu einem neuen Streit zwischen Matthes und de Hoop Scheffer *(Th. T. 1885)* wurde. Während Matthes sich auf Merx' Seite stellte, versuchte Scheffer den Nachweis zu führen, dass Joël 730, vor der Einnahme Samaria's und nach der Wegführung aus Gilead aufgetreten sei. Das Für und Wider dieses exegetischen Streites können wir hier nicht mitteilen; hingegen dürfen wir hier doch die Frage beantworten, wie es eigentlich möglich ist, dass man Joel in so verschiedenen Perioden hat unterbringen wollen. Es hat dies seinen Grund in dem *Vagen* seiner Vorstellungen (vgl. Anm. 2). Seine Schrift ist keine Prophetie mehr im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern nähert sich in ihrem Charakter schon der *Apokalypse,* mit andern Worten, sie ist ein auf alten Weissagungen basiertes prophetisches Zukunftsbild. Daher die vielen Berührungen mit älteren Orakeln, welche einige Exegeten zur Annahme verleitet haben, dass alle anderen Propheten bei ihm als ältestem Vorgänger Anleihen gemacht hätten!

2) Unsre zweite Anmerkung wird also 4 Unterabteilungen umfassen: *a)* das Verhältnis zu anderen Prophetieen, *b)* die Sprache, *c)* den historischen Hintergrund, *d)* den religiös-theologischen Inhalt. Über alle diese Punkte zunächst ein kurzes Wort zur Orientierung.

a) Besonders eingehend hat Valeton Jr. *(Studiën, 1875, S. 122 ff.)* die Vergleichung der Parallelstellen behandelt. Er glaubte, Amos 1, 2 z. B. sei von Joël 4, 16, ebenso Am. 9, 13 von Jo. 4, 18 abhängig. Oort hingegen hielt das umgekehrte Verhältnis für wahrscheinlicher *(S. 363 ff.)*. Auf jeden Fall wird, auch wer die Abhängigkeit Joëls noch nicht als erwiesen gelten lassen möchte, zugeben müssen, dass die Sache ziemlich un-

sicher ist; das Unsichere wird dann aber auf grund des sicheren erklärt werden müssen, das sich aus folgender Beweisführung ergibt.

b) Sprache und Stil Joëls sind sehr fliessend. Ist dies ein Zeichen hohen Alters? Dann sind die wirklich alten Propheten alle jung. „Es ist die fliessende Sprache des Gelehrten, der in der alten Litteratur bewandert ist, nicht die freie Schönheit der Schöpfungen des Genies“ (Merx, *o c., S. 3*). In *Z. A. W., 1889, S. 89—131* hat Holzinger den Nachweis erbracht, dass sich Sprache und Sprachgebrauch am nächsten mit den jüngsten Stücken des A. T. berühren, und damit die Behauptung von Merx, *S. 3*; Reuss, *Gesch. A. T., S. 246*; Matthes, *Th. T., 1885, S. 157* widerlegt, dass „aus dem Sprachcharakter unsres Buches kein Capital für irgend eine Chronologie geschlagen werden kann“ (Merx). Abgesehen von einigen disputabeln Worten sind entschieden jung: סָף (2, 20), פזר (4, 2), צחנה (2, 20), שֶׁלַח (2, 8), der Gebrauch von קָהָל zur Bezeichnung des ganzen Volkes, דור (1, 3; 2, 2; 4, 20) etc. *(S. 89—118)*. Dann folgt bei Holzinger noch eine Liste syntaktischer Eigentümlichkeiten *S. 118 ff.* Das Unsichere vieler auf letztere gegründeter Argumente erkennend, sagt er doch von ihnen: „Auch die Grammatik hat, wenngleich hier nur an wenigen Punkten etwas sicheres zu sagen war, das Ergebnis der lexicalischen Vergleichung bestätigt: der Charakter seiner Sprache weist das Buch Joël in die Reihe der jüngeren Schriften des A. T.'s“ *(S. 129)*.

c) Der historische Hintergrund tritt C. 4, 2. 3. 17 deutlich hervor. Jahve wird mit den Heiden ins Gericht gehen, weil sie Sein Volk unter die Nationen zerstreut, Sein Land verteilt haben. Fortan sollen die Fremdlinge das heilige Jerusalem nicht mehr betreten. Dies muss nach 586 geschrieben sein. Das Verkaufen gefangner Israeliten an die Griechen (4, 6) deutet auf eine nachexilische Periode *). Der Umstand, dass Nordisraël überhaupt nicht erwähnt wird, sowie die Klagen über den Hass Edom's und Ägypten's, unter dem die Juden gelitten (4, 19), führen uns ebenfalls auf diese Zeit.

*) Die Meinung von de Hoop Scheffer, dass בני היונים im Unterschied von יון oder בני יון ausschliesslich die Bewohner der griechischen Küstenstädte, die griechischen Colonisten seien, ist von Matthes, *Th. T. 1887, S. 373 f.* widerlegt. Der Chronist sagt z. B. auch anstatt בני קדם : בני הקדמים etc.

Für Joël fällt Juda-Jerusalem mit Israel zusammen, C. 2, 27; 4, 2. Stadt und Tempel sind wieder aufgebaut, Jerusalem ist mit Mauern umgeben, C. 2, 9, wir werden also in die Zeit nach Nehemia versetzt. Das Volk wird von *Ältesten* regiert, C. 1, 2. 14; 2, 16; dies alles legt es nahe, über das Jahr 400 hinabzugehen; Zeydner, *Th. St. 1894, S. 73* möchte sogar bis 200 herabrücken. Mit unserer Auffassung verträgt es sich, dass Joël 3, 4 ein Citat aus Mal. 3, 23 ist.

d) Auch der religiöse Inhalt und die ganze Begriffswelt Joël's legen dieser Zeitbestimmung kein Hindernis in den Weg. Er ist kein Bussprediger, wie die alten Propheten samt und sonders es sind. Seine Ermahnung zur Busse (2, 12. 13) hat etwas mechanisches und ist farblos. Es wird uns nicht deutlich, welche Sünden sein Auftreten herausgefordert haben. Es ist der allgemeine Begriff von Sünde, der ihm vorschwebt, ganz anders als bei seinen Vorgängern, die das Böse mit Namen nannten. Die Zusammenstellung von „Fasten, Weinen und Klagen“, wovon er das Heil erwartet, findet sich merkwürdiger Weise gerade so in einem sehr jungen Stück, Esther 4, 3. *Speis- und Trankopfer* als תמיד ist für ihn das Unterpfand der Gemeinschaft Israel's mit Jahve C. 1, 9. 13; 2, 14; diese Verbindung kommt ebenfalls wieder in einem so jungen Buche wie Daniel (8, 11; 11, 36; 12, 11) vor. Dabei ist er stark jüdisch-particularistisch. Die Heiden sind ihm ausschliesslich Gegenstand von Jahve's Zorn. Die Ausgiessung Seines Geistes (3, 1 ff.) wird nur Israel verheissen, vielleicht werden auch noch nichtjüdische Dienstknechte und Dienstmägde ihrer teilhaftig; doch diese wurden ja in der damaligen Zeit vollständig Israel einverleibt *).

Schliesslich wird der junge Ursprung des Buches *Joël* nicht zum wenigsten durch die Vagheit seiner Vorstellungen erwiesen. Oft muss man sich fragen: was meint er eigentlich mit seinen Worten? Z. B. Sind die Heuschrecken wirkliche Heuschrecken oder nur Bilder von etwas anderem, etwa von Kriegern? Die Antwort in diesem Falle muss wohl lauten: eine wirkliche Heu-

---

*) Das einzige, was befremden dürfte, ist, dass er überhaupt nicht auf das Gesetz hinweist. Dies kann zufällig sein, falls es keine bewusste oder unbewusste Nachahmung der älteren Propheten ist, welche dies auch nie thaten.

schreckenplage gab den Anlass zu Joëls Auftreten. Doch in seinen Gedanken entfernt er sich von der Wirklichkeit allzurasch. Auch seine Vorstellung vom יום יהוה ist wenig concret. Wir finden darin so ungefähr alle Begriffe wieder, welche verschiedene Geschlechter damit verbunden haben. Nun ist die Annahme doch allzu ungereimt, dass sich der älteste Prophet von Jahve's Tag eine solche viel umfassende Vorstellung gebildet habe, dass alle Nachfolger sich nur je eine Seite dieses Bildes angeeignet hätten. Es wird hier wohl gegangen sein, wie mit der *Parusie* des Herrn, deren Ursprung sehr deutlich auf einen concreten Glauben an eine neue Erscheinung Jesu als des Messias auf Erden zurückgeht, die aber jetzt die Zusammenfassung alles dessen geworden ist, was ein gläubiger Christ bei der Vollendung des Reiches Gottes erwartet. So ist „der Tag Jahve's" ursprünglich sicher der Tag, an dem Jahve als Sieger aus dem Streit hervorgeht, Jahve ist ein „Kriegsheld" (Ex. 15, 3); vgl. § 12, Anm. 2. Dieser Tag sollte nach dem Glauben des Volkes nur ein Segen für Israel sein. Dem gegenüber zeugt Amos, in Wirklichkeit der älteste kanonische Prophet, „er ist ja Finsternis [für euch] und kein Licht" (Am. 5, 18).

Joël's Buch ist ein Vorläufer der Apokalypse. Es ruht ganz und gar auf älteren Prophetieen. Nicht dass er diese ausgebeutet und Citate an Citate gereiht hätte, sondern in dem Sinne, dass er sie durch und durch kannte und aus der Fülle seines Gedächtnisses diese Eschatologie zusammenstellte. Die echt prophetische Begeisterung fehlte ihm; denn seine berühmte Weissagung von der Ausgiessung des Geistes ist doch eigentlich nichts anderes als eine Ausführung des Gedankens, den er in seiner Bibel, der Thora, gelesen hatte. „O bestände doch das ganze Volk Jahve's aus Begeisterten, dass Jahve seinen Geist über sie kommen liesse!" (Num. 11, 29) und eine Wiederholung dessen, was schon Jes. 44, 3 (vgl. Ez. 39, 29) zu finden war.

Ungefähr derselben Zeit, d. i. der zweiten Hälfte der persischen Periode gehört die zusammenhängende Prophetie an, die uns in Jes. 24—27 erhalten ist. Auch bei diesen

Capiteln sind Vagheit und Rätselhaftigkeit das Charakteristische. Dies der Grund, warum die Ansichten der verschiedenen Gelehrten über die Zeitbestimmung auch hier um Jahrhunderte differieren [3]).

Es wird hier ein Weltgericht angekündigt, vor allem soll Moab Jahve's Zorn zu fühlen bekommen. Wie bei Joël hat auch hier ein concretes Ereignis für unsern Propheten den Anlass gegeben, diese wirklich schöne und erhabene Eschatologie zu verfassen [4]).

Doch ist die Weissagung keineswegs so in Dunkel gehüllt, dass sich nicht die Zeit und Umgebung, in welcher der Dichter lebte, näher bestimmen liesse. Durch den Inhalt wird aber Jesaja ben Amos als Verfasser ausgeschlossen; dieser muss vielmehr in den Zeiten des Verfalls der persischen Herrschaft gelebt und in oder dicht bei Jerusalem gewohnt haben [5]).

3) Jes. 24—27 sind für die Exegese recht schwierige Capitel, vor allem was die Zeitbestimmung betrifft. Sie sind vag und änigmatisch, einige Verse geradezu unverständlich, ein Zusammenhang oft schwer herzustellen. Bald ist der Verfasser mit seinen Gedanken in der Zukunft, bald in der Gegenwart. Zu alle dem kommt noch an verschiednen Stellen Textcorruption.

Abgesehen von den conservativen Auslegern, die an der jesajanischen Herkunft festhalten, haben die verschiedenen Exegeten auch bei diesen Stücken einen grossen Teil der israëlitischen Geschichte durchmustert, um einen geeigneten Platz dafür zu finden. Bleek: kurz vor oder nach Josia; Hitzig: nicht lange vor der Verwüstung Ninive's; Reuss: nach der Zerstörung Jerusalem's etc. Smend und Oort gehen am weitesten abwärts; doch während Oort (und früher auch Duhm) vor 444 stehen bleiben wollte *(Th. T. 1886, S. 166 ff.)*, gab Smend *(Z. A. W. 1884, S. 161 ff.)* der zweiten Hälfte der persischen Periode, der Zeit zwischen Nehemia und Alexander dem Grossen, den Vorzug. Die Meinung Vatke's (makkabäische Periode) und Hilgenfeld's (die ersten Jahre der griechischen Herrschaft) fanden wenig Beifall, weil sich durchaus keine Spuren der griechischen

Zeit entdecken lassen. Doch hat Duhm *(Comm., S. 148 ff.)* diese Ansicht neuerdings wieder vertreten.

4) Der Hauptinhalt ist das Weltgericht, das sich auch über die Himmelskörper und Geister, die darüber herrschen, erstrecken wird (24, 21). Doch insonderheit soll Moab (25, 10—12) und zwar speciell eine seiner Städte, die durch den geheimnisvollen Namen קרית תהי angedeutet wird, Jahve's Zorn zu fühlen bekommen (25, 2. 12; 26, 5 f.; 27, 10 f.). Moab soll auch keinen Teil haben an dem Festmahl, das Jahve den Völkern auf Zion bereiten wird (25, 6—9. 10—12).

Indessen ist der Zorn über Moab nur der äussere Anlass für unsern Verfasser, um vor unserm Geiste das erhabene und in vieler Hinsicht schöne Gemälde vom Weltgericht zu entrollen, das der herrlichen Zeit der Erlösung vorangehen wird, wenn „Jahve den Tod wird verschlingen ewiglich; Jahve der Herr die Thränen von allen Angesichtern wird abwischen“ (25, 8).

5) Bei der Zeitbestimmung dieser Capitel handelt es sich um zwei Punkte: 1) sie sind nicht von Jesaja; 2) sie passen in die zweite Hälfte der persischen Periode. Ad 1) Dass sie nicht jesajanisch sind, ergibt sich *a)* aus den geschichtlichen Voraussetzungen. Jesaja kann keinen besondern Grund gehabt haben, sich in dieser Weise über Moab auszulassen; auch konnte er nicht von Israel so sprechen, als habe es unter dem Joche der Fremdherrschaft geseufzt (26, 13). In Jesaja's Tagen waren die Brüder nicht im Exil (24, 13—15), auf deren Zurückkehr gehofft wurde (24, 13—15; 26, 1 ff.; 27, 12 ff.). *b)* Jesaja's Zukunftserwartungen sind ganz andre; er erwartet nicht, dass „das Heer der Höhe in der Höhe“ gestraft werden soll (24, 21. 23; 25, 6—8; 26, 9). C. 26, 19 lehrt zwar keine persönliche Unsterblichkeit, weswegen Vatke an die makkabäische Periode dachte, wohl aber eine Auferstehung der erschlagenen Israëliten. Daran denkt Jesaja nie. C. 27, 13 ist abhängig von Jes. 11, 10 und letzterer Vers selbst ist auch jung (vgl. § 17, Anm. 10). *c)* Es besteht eine Verschiedenheit in Sprache und Stil zwischen dem echten Jesaja und unserm Verfasser. Lässt sich auch hie und da Übereinstimmung entdecken, so ist der Abweichung doch noch viel mehr, was auch Drechsler zugesteht. Smend, *o. c., S. 161—224* zählt beides vollständig auf.

Ad 2). Wir haben es mit einem Einwohner Jerusalems zu

thun oder wenigstens mit jemandem aus dessen Umgebung, בהר הזה (25, 6 f. 10; 24, 23; 26, 1; 27, 13). Der Zustand des Landes ist ein betrübender (24, 12); es ist verwüstet (24, 1—11). Kein König, sondern Jahve's Älteste (= Priester?) (24, 23) und Fremde (26, 13) regieren das Volk. הארץ ist Judäa (24, 5; 25, 6. 7. 10). Auf jeden Fall werden wir also in eine Periode nach 536 verwiesen. Oort glaubt zwischen 536 und 458 stehen bleiben zu müssen, weil sich die zurückgekehrten Exulanten noch nicht als Volk constituiert hätten. Weiter meint er, passe die Beschreibung von Neh. 1, 2 f. ganz gut auf den Jes. 24—27 vorausgesetzten Zustand. Allein er kann nicht erweisen, dass gerade die Moabiter die Ursache „des grossen Elendes und der Schmach“ waren, in der diejenigen, die „übriggeblieben waren aus der Gefangenschaft“, sich befanden. Überdies hiessen die Judäer nicht darum die „übriggebliebenen aus der Gefangenschaft“, weil sie ein Rest der Zurückgekehrten waren, sondern weil sie die überall hin zerstreuten Israëliten repräsentierten, gewissermassen also einen Rest bildeten (Kuenen).

Geratener ist es, mit Smend, Kuenen, Cornill u. a. bis zur zweiten Hälfte der persischen Periode hinabzugehen. Zwischen C. 24, 21 und C. 26, 14—19 einerseits und Sach. 1—8 andrerseits ist der Abstand wohl zu gross, als dass man Oorts Auffassung zustimmen könnte. Alles erklärt sich am besten, wenn wir an die Periode des Verfalls des persischen Reiches denken, vielleicht an die Zeit, als Alexander der Grosse im Anzug war. „Von den Inseln der See“ (24, 14—16) d. i. von Westen, aus dem griechischen Archipel, kommt das Gerücht von der Herrlichkeit Jahve's. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass unser Prophet, wie einst Deuterojesaja von Cyrus, so von Alexander hoffte, er werde als ein Instrument in Jahves Hand die Weltmacht, welche Israël beherrschte, vernichten.

Ein eigentlicher Prophet ist der Verfasser nicht, er hat keine Busspredigt. Seine Heilserwartung wurzelt nicht in der Gegenwart, sondern ist ein eschatologisches Dogma, das losgelöst von der Wirklichkeit dasteht. Auch er berührt sich mit der Apokalyptik; und seine Rede ist wohl absichtlich dunkel gehalten. Doch finden wir bei ihm mehr Erhabenheit als bei Joël; dies hat darin seinen Grund, dass er, gleich den älteren Propheten, das Licht des göttlichen Ratschlusses geschaut hat, das

seinen Glanz auf die Ereignisse warf, deren Kunde von fern her bis zum Ohr des Propheten gedrungen war.

Es ist merkwürdig, dass, wie ein Apologet der Kritik das Seciermesser für die Zerlegung des Pentateuchs in seine ursprünglichen Bestandteile in die Hand gab (Astruc), so auch der erste Versuch zu einer kritischen Zergliederung der prophetischen Bücher apologetischem Interesse entsprungen ist (Joseph Mede † 1638). Seit Flügge (1784) ist man in der kritischen Schule gewöhnt, von einem zweiten Sacharja zu sprechen [6].

Lange Zeit herrschte in diesem Lager die Annahme, Sach. 9—14 sei vorexilisch; C. 9—11 datiere aus dem 8. Jahrhundert, C. 12—14 aus den Tagen Zedekia's. Was hiergegen Eichhorn, Gramberg und Vatke auf der einen Seite, die Apologeten wie Hengstenberg auf der anderen Seite zu gunsten eines nachexilischen Ursprungs einwandten, fand kein Gehör [7]).

In *Z. A. W. 1881 und 1882* hat Stade den wohlbegründeten Nachweis geliefert, dass Sach. 9—14 das Werk eines Verfassers sei, und zwar ein eschatologisches Compendium, das sich besonders in C. 9 und 10 an ältere Orakel anlehne und nach Alexander dem Grossen während der Diadochenkämpfe ± 280 v. Chr. geschrieben sei [8]). Ein Überrest der traditionell-kritischen Auffassung hat sich noch in Kuenen's Annahme erhalten, dass nämlich Sach. 9—11 eine Umarbeitung eines Orakels aus dem 8. Jahrhundert ist, während er für C. 12—14 nicht über 400 hinabgehen will [9]).

6) Die Anführung von Sach. 9, 12 als eines Ausspruches Jeremia's in Matth. 27, 9 veranlasste den englischen Theologen Mede Sach. 9—11 für Worte Jeremia's zu erklären, um damit das Ansehen des Matthäus zu retten. Sicher eine bessere Schlussfolgerung, als sie wohl andere Apologeten gemacht haben. Vgl.

Kanon, § 5, Anm. 6 (S. 50) und 5 (S. 48 f.). Mehrere seiner Landsleute sind seinem Beispiel gefolgt. Doch Epoche machend war die Schrift Flügge's: *Die Weiss., welche d. Schriften d. Proph. Zach. beygebogen sind, übers. u. krit. erl. etc. 1784.* Seit diesem Jahr blieb die Frage über den Ursprung von Sach. 9—14 an der Tagesordnung.

7) Bis zum Jahre 1881 galt es unter den Kritikern ziemlich allgemein für ausgemacht, dass Sach. 9—11 aus dem achten, C. 12—14 aus dem ausgehenden siebenten Jahrhundert stamme. Auf den ersten Blick schien die Überschrift Sach. 1, 1 diese Auffassung zu begünstigen. Der Prophet, der nach Esr. 5, 1. 2 ben Iddo hiess, wird hier ben Berechja ben Iddo genannt. Dass er allein nach seinem Grossvater genannt sei, war nicht wahrscheinlich; da musste man sich unwillkürlich fragen, ob vielleicht C. 9—11 von Sacharja ben Jeberechja sein könne, der Jes. 8, 2 genannt wird, d. i. ob man hier vielleicht berechtigt sei an einen Zeitgenossen Jesaja's zu denken. Bei dieser Annahme war zugleich erklärt, wie Sach. 1, 1 durch Verbindung der Orakel des ben Iddo mit denen des ben Berechja entstanden ist; C. 12—14 würde dann von einem der politischen Jahveverehrer aus Zedekia's Zeit sein, weil auch hier, wie C. 9—11, jede Busspredigt fehlt. Aus dieser Zeit liesse sich, so glaubte man, C. 12—14 sehr gut erklären, während der historische Hintergrund von C. 9—11 auf die politischen Wirren nach dem Tod Jerobeam's II. führe, als Sacharja und Schallum innerhalb eines Monats ermordet wurden; der dritte der drei C. 11, 8 genannten Hirten sei Menahem.

Eichhorn, Gramberg und Vatke hielten an der nachexilischen Abfassung dieser Capitel fest, jedoch keineswegs um sie für Sacharja ben Iddo zu retten, sondern um sie einer viel späteren Zeit zuzuschreiben z. B. der Alexanders des Grossen. Hengstenberg (siehe u. a. *Christol. II, S. 90 ff.*) wies ausführlich den nachexilischen Charakter z. B. die Abhängigkeit von Jeremia und Ezechiël auf. Doch die drei erstgenannten traten nicht mit der nötigen Energie für ihre Ansicht ein, während Hengstenberg deshalb kein Gehör fand, weil er glaubte, mit dem Erweis des nachexilischen Ursprungs seine apologetische Absicht erreicht zu haben, dass nämlich C. 9—14 und C. 1—8 von demselben Verfasser herrührten.

8) Stade's meisterhafte Beweisführung galt drei Haupt-

punkten: 1) C. 9—11 und 12—14 gehören einem Verfasser an. 2) Dieser lebte am Anfang der griechischen Periode, während der Diadochenkämpfe, also in dem Zeitraum, der durch *Daniël* abgeschlossen wird. 3) Es ist keine eigentliche Weissagung sondern ein eschatologisches Compendium. Über jeden dieser Punkte ein kurzes Wort.

Ad 1). Dass man C. 9—11 von 12—14 trennt, beruht vor allem darauf, dass C. 12, 1 eine Überschrift wie 9, 1 hat, und dass C. 9 und 10 besonders stark von den übrigen Capiteln abweichen. Doch wir sahen schon bei Maleachi, dass die Sammler des Dodekaprophetons sehr frei mit diesen Überschriften umgegangen sind und nur die von Sach. 9, 1 ursprünglich ist (§ 21, Anm. 1). In C. 12, 1 kann sie demnach sehr leicht als Überschrift einer Unterabteilung eingefügt sein. Dass C. 9 und 10 (nicht aber auch C. 11) eine thatsächliche Verschiedenheit von 12—14 aufweisen, kommt daher, dass in diesen Capiteln am meisten ältere Orakel verarbeitet sind. Überdies fordert der Gedankengang nach C. 11 noch eine Fortsetzung. Denn das Zerbrechen der beiden Stäbe „Huld“ und „Verbindung“ (11, 7 ff.) bedeutet, dass der Bund mit den Völkern und die Verbrüderung zwischen Israel und Juda gebrochen sei. Die Folgen davon werden in C. 12 beschrieben. Verschiedene Völker werden gegen Jerusalem anrücken. Ephraim besteht nicht mehr; die Feinde zwingen Juda, selbst mit gegen die Hauptstadt zu ziehen. Dann kommt die Erlösung, doch keine vollkommene Erfüllung des Heils, das man auf grund der Weissagungen hätte erwarten dürfen; vielmehr bleibt wegen der Sünde des Volkes nur ein elender, armseliger Überrest. Das Heil kommt ganz im Geist des Judentums der späteren Periode.

Ad 2). Nach der Überwindung der בני יון durch die בני ציון C. 9, 13 kommt das Messiasreich. Die Griechen sind also eine Weltmacht, vgl. Dan. 8, 21 und 11, 2. Auch Jo. 4, 6 und Jes. 66, 19 kommen die Griechen als Feinde vor; werden aber noch nicht „*der* Feind“ genannt. Darum ist unser Stück sicher nach Alexander's Durchzug durch Palästina geschrieben. Dem entspricht auch das Colorit, das jung ist, der levitische Geist, den diese Stücke atmen, der compilatorische Stil mit seinen vielen Anklängen, und endlich die phantastisch messianische Hoffnung. Diese letztere muss wohl infolge der Revolution durch

Alexander den Grossen bei den Juden neu belebt worden sein. Die drei Hirten C. 11, 8 sind wie bei *Daniël* die drei Weltreiche die Israel vor dem Aufkommen des vierten (= griechischen) hart bedrückt haben. Was „in einem Monat“ bedeutet, ist dunkel.

Wenn z. B. in C. 10, 10. 11 Assur und Ägypten genannt werden, so haben wir nicht an das alte assyrische Reich, sondern in dieser apokalyptischen Sprache an Syrien, das Reich der Seleukiden und an Ägypten, das Reich der Ptolemäer zu denken. Wir werden also in die Zeit der Kämpfe unter Alexander's Nachfolgern versetzt, zwischen 306 und 278. Nach C. 11, 6 sollen Kriege ausbrechen, in denen sich die Völker der Erde für ihre Könige zu grunde richten, während Israël durch Gott beschützt und keine Beute dieser Kriege wird. Es ist also nicht lediglich an den Streit zwischen den Seleukiden und den Ptolemäern, sondern an die mehr allgemeinen Kämpfe, die mit der dritten Dekade des 3. Jahrhunderts v. Chr. ihren Anfang nahmen, zu denken. Da stellte sich heraus, wie illusorisch und unmöglich Alexander's Pläne gewesen waren; in Africa und Asien entstanden Reiche, die wirkliche Lebensfähigkeit besassen. Auch in Kleinasien und Griechenland finden wir jetzt neue Staatenbildungen. Thessalien und Macedonien, die durch Alexander's Kriege ausgesogen waren, werden durch die Kelten grauenhaft verwüstet und durch Bürgerkriege noch ihrer letzten Kräfte beraubt. Dies kann unsern Verfasser an den Streit des Gog von Magog in Ez. 38 und 39 erinnert haben. Nach C. 10, 11 soll es mit dem Hochmut Assur's (= der Seleukiden) und dem Scepter Ägyptens (= der Ptolemäer) ein Ende haben. Somit ist Israel den Ptolemäern unterworfen (zwischen 301—198). Auch dieser Anhaltspunkt bestätigt die Zeitbestimmung von circa 280 v. Chr.

Eine ganz neue Hypothese wird von J. Rubinkam, *The sec. part of the book of Zach., Basel 1892,* aufgestellt, der nur C. 9, 1—10 in Alexander's Zeit, alles andere aber in die makkabäische Periode verlegt. Die „drei Hirten“ (C. 11, 8) wären dann die drei gottlosen Hohenpriester Jason, Menelaus und Lysimachus; diese wurden allerdings nicht in einem Monat (sondern erst im Laufe von 8 Jahren) beseitigt; allein ein Monat ist nach R. in der Sprache der Apokalyse = eine kurze Zeit. Auch Zeydner *(Th. St., 1894, S. 73 ff.)* will den Deuterosacharja

der makkabäischen Periode zuweisen und versucht dessen Orakel aus den Ereignissen jener Tage zu erklären. Nach ihm würden die „drei Hirten“ gleich sein den „drei Hörnern“ in Dan. 7, 24, nämlich Seleukos Nikanor, dessen ungenanntem Sohne und Heliodorus. Z. rückt dann auch den Abschluss des Kanons der Propheten weiter hinab und glaubt sich zu dieser Annahme durch das Buch Daniel berechtigt (Vgl. § 27, Anm. 4).

Ad 3). Sach. 9—14 ist keine eigentliche Weissagung, sondern die jüngste der drei von uns genannten Eschatologien, „ein eschatologisches Compendium“ (Stade). Auch hier tritt der Übergang zur Apokalyptik recht deutlich zu Tage in der Dunkelheit, in welche der Verfasser seine Gedanken hüllt, und der Abhängigkeit von älteren Orakeln. Wie dunkel die Worte oft sind, zeigt jeder Commentar, ergibt sich aber auch schon zur Genüge aus der Thatsache, dass verschiedene Gelehrten meist mit grosser Bestimmtheit für weit aus einander liegende Datierungen eingetreten sind. Unser Verfasser hat in den Schriften der Propheten, besonders Ezechiel's und Jeremia's, das Licht gesucht, das er und sein Volk für die verhängnisvollen Tage, die kommen sollten, nötig hatte. Selbst C. 11, 8, das man früher triumphierend unter Berufung auf 2. Reg. 15, 8 ff. als schlagenden Beweis für vorexilischen Ursprung anführte, ist eine Nachahmung von Ez. 34, während die „zwei Stäbe“ auf Ez. 37, 16 ff. zurückgehen. Es ist selbst die Frage, ob C. 10, 10 nicht von Jes. 27, 13 abhängig ist, und weiter beruht C. 11, 17 auf Jes. 23, 1 und Ez. 34, 2. In C. 12—14 finden sich auch verschiedene Parallelen besonders zu Ezechiël, aber auch zu anderen Propheten. So ist C. 14, 8 deutlich eine Übertreibung von Ez. 47, 1—10; C. 12, 1 und 14, 16 erinnern an den Deuterojesaja; vgl. Jes. 40, 12 ff. und 66, 23 u. s. w. R. Eckhardt *(Z. A. W. 1893, S. 76—109)* hat in einer eingehenden Untersuchung über Sprache und Stil im Anschluss an Stade den jungen Ursprung und die Einheit von Sach. 9—14 nachgewiesen. Man sehe ferner die Dissertation von Dr. A. K. Kuiper *(Sach. 9—14, Utrecht 1894)*, der nach einer ausführlichen Kritik aller Auffassungen zum Resultat kommt, dass der Verfasser „ein in den Schriften der Propheten bewanderter Jude“ war, „der im Auftreten Alexanders in Asien und in den unmittelbar vorausgegangenen Ereignissen Anlass fand“, seine Schrift abzufassen

(S. 163). Nach ihm sind u. a. mit Assur und Ägypten die Teile der persischen Monarchie gemeint.

9) Kuenen *(H. C. O.*², *II, § 81 und 82)* erkannte den nachexilischen Ursprung von Sach. 9—11 wie 12—14 in ihrer gegenwärtigen Form an. Die Thatsachen machen ja hier einen Widerspruch geradezu unmöglich. Die Art und Weise, wie der Verfasser C. 10, 2 über die *Teraphim* und Wahrsagerei als Ursachen der Exilierung handelt, verraten deutlich, dass er diese Dinge nur vom Hörensagen kannte. Ein Zeitgenosse Hosea's und Jesaja's würde nicht, wie es C. 9, 7 geschieht, die Bekehrung zu Jahve mit der Beobachtung der priesterlichen Speisegesetze auf eine Stufe stellen. Ein Prophet des 8. Jahrh. hätte doch in den Griechen keine Weltmacht sehen können (9, 13). Auch bei C. 12—14 liegen die Gründe für eine nachexilische Abfassung auf der Hand. C. 13, 2—6 ist doch wohl erst geschrieben, als man an die Möglichkeit, dass noch wirkliche Propheten auftreten könnten, nicht mehr glaubte (vgl. *Kanon, § 10, Anm. 8*). C. 14, 16—19. 20. 21 sind so durch und durch ultrapriesterlich, dass sich vor dem Exil keine Parallelen dazu finden lassen. Das davidische Haus wird wohl oft genannt, regierte aber unverkennbar nicht mehr; C. 12, 10—14 wird es gar mit dem Hause Levi auf eine Linie gestellt. Von dem Justizmord, von dem diese dunkeln Verse zu reden scheinen, wissen wir leider nichts näheres für die Zeitbestimmung; doch haben wir mindestens alles Recht zur Annahme, dass wir in eine Zeit nach der Gefangenschaft versetzt werden, in der Serubbabel neben Josua (Sach. 6, 9—15) die Gemeinde leitete. Auch dass alle Heiden zusammen gegen Jerusalem anstürmen, ist ein Gedanke, der in der Prophetie erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden ist, nämlich bei Ezechiel. Von diesem Gedanken wird C. 12—14 völlig beherrscht.

Kuenen gibt dies alles zu, rettet aber für die traditionelle kritische Ansicht ein Urorakel, das Sach. 9—11 zu grunde liege, während er für Sach. 12—14 nicht über das Jahr 400 hinabgehen zu müssen glaubt. C. 9—11 ist nach ihm allerdings aus der griechischen Zeit, jedoch die Exegese im Sinne der altkritischen Schule hält er noch immer für so richtig, dass er trotz der Anerkennung, die Stade'schen Argumente seien schlagend, die Lösung in folgender Hypothese sucht: Ein Apokalyptiker aus dem

Anfang des 3. Jahrhunderts hat ein altprophetisches Stück des 8. Jahrhunderts umgearbeitet. Dann befremdet es uns aber, dass die Sammler dieses Stück nicht mit dem überarbeiteten Obadja unter die ältesten „kleinen Propheten“ eingereiht haben. Weiter spielen hier überall exegetische Fragen herein, so z. B. bei den „drei Hirten“ in C. 11, 8; vgl. Anm. 7 und 8 sub 2). In C. 9, 10. 13 würde Ephraim noch als neben Juda bestehend vorausgesetzt sein; allein bekanntlich bildet ja die zukünftige Vereinigung beider Reiche einen integrierenden Bestandteil der Heilserwartungen bei Jeremia und Ezechiel. Auf jeden Fall ist Stade's Erklärung einfacher und wahrscheinlicher. Die Abweichung bei der Ansicht beider Gelehrten liegt eigentlich darin: Nach Kuenen benutzte unser Verfasser eine Schrift des 8. Jahrhunderts, die wahrscheinlich aus einigen von K. § 81, n. 3 und 10 aufgeführten Versen eines Judäers bestand, welcher ähnlich wie Amos grosses Interesse für Ephraim hatte. Dieses Schriftchen arbeitete er nun mit Bezugnahme auf die Bewegungen seiner Tage für seine Zeitgenossen um. Stade dagegen ist der Meinung, dass er nach dem Vorbild älterer Weissagungen, die er sich innerlich angeeignet hatte, selbständig und produktiv gearbeitet habe. Das letztere hat doch viel grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Kuenen gibt selbst zu, dass sich die älteren Fragmente schwer ausscheiden lassen; von denen, die er als solche sicher erkannt zu haben glaubte, kommen bei andrer Exegese noch einige im Wegfall z. B. C. 9, 10. 13. Das Stück bildet demnach eine Einheit; diese kommt bei Stade mehr zu ihrem Recht. Unser Verfasser hat Worte Jeremia's, Deuterojesaja's und Ezechiel's frei verwertet, überdies vielleicht noch ein anderes Stück gelesen, das für uns verloren ist; aber in diesem Falle hat er solches in andrer Weise benützt, als es sich Kuenen vorstellte.

Sach. 12—14 hält Kuenen in seiner gegenwärtigen Form für älter als C. 9—11. Wegen des Verhältnisses dieser Capitel zu Deuterojesaja und Jes. 24—27 vermutet er, dass ihr Verfasser ein Zeitgenosse des Schreibers von Jes. 24 ff. und von Joël sei. C. 12, 11 gehe auf Josia's Tod; das davidische Geschlecht war in Ansehen. Dies führe auf die persische Periode (§ 82, n. 7). Für die griechische Zeit würde allein die Einheit von C. 9—11 und 12—14, die Kuenen aber in Abrede stellt, und

C. 14, 16—19 sprechen, wo Ägypten besonders genannt werde, weil es über Israël herrsche. Dieser letztere Grund ist aber für Kuenen hinfällig; denn Ägypten, sagt er, wird allein deswegen besonders erwähnt, „weil die Fruchtbarkeit des Landes nicht vom Regen abhängt; [diese Stelle] deutet in keinerlei Weise an, dass die Ägypter, deren Wallfahrt nach Jerusalem geweissagt wird, die Herrscher Juda's seien (§ 82, n. 8)".

Das Verhältnis zu Deuterojesaja und Jes. 24—27 lässt sich auch dann erklären, wenn unser Verfasser später lebte (siehe oben). Ist C. 12, 11 auf Josia's Tod zu beziehen, so braucht dieser Vers darum noch nicht eine vorexilische auf mündliche Überlieferung beruhende, Erinnerung zu sein; der Autor kann es ja im Midrasch zu *Königen*, in dem es vielleicht auch der Chronist las (2. Chron. 35, 24), gefunden haben. Über die Einheit von C. 9—11 und 12—14 sprachen wir schon in Anm. 8 sub 1. Ist einmal die Einheit anerkannt, so dürfen wir gegenüber K.'s Erklärung von C. 14, 16—19 erinnern an C. 10, 11; vgl. Anm. 8 sub 2.

Wie es kam, dass man Sach. 9—14 mit C. 1—8 verband, lässt sich schwer ausmachen. Die Gleichheit des Verfassernamens (vgl. Anm. 7) wird wohl nicht der Grund gewesen sein. Möglicherweise bildete die anonyme Weissagung Sach. 9—14 ursprünglich den Schluss einer Sammlung der „12 kleinen Propheten". Ein andrer hatte vielleicht in seiner Sammlung als No. 12 die anonyme Weissagung Maleachi's; durch Combination ergab sich da als Schluss eine grosse anonyme Prophetenschrift: Sach. 9, 1—Mal. 3, 24, mit zwei Unterabteilungen, wie die Überschriften Sach. 12, 1 und Mal. 1, 1 erweisen. Da sich aber *Maleachi* doch zu deutlich als selbständige Schrift abhob, so trennte man sie wieder ab. Durch einen der Abschreiber unter den Schriftgelehrten wurde dann schliesslich Sach. 9—14 mit dem vorletzten Buch Sach. 1—8 verbunden.

§ 23.

Sprüche und Hiob.

Sprüche und *Hiob* gehören ihrer *Form* nach zu dem Teil der dichterischen Litteratur des A. T., dem man im Unterschied von שִׁיר den Namen מָשָׁל beilegt; ihrem *Inhalt* nach sind sie Produkte der hebräischen *Weisheit* (חָכְמָה) [1].

In der gebundenen Rede der israelitischen Litteratur ist ein gewisser *Rhythmus* nicht zu verkennen, von einem *Metrum* dagegen lässt sich mit Sicherheit nichts entdecken. Durch einen Refrain wird in manchen Gedichten eine Einteilung in *Strophen* angezeigt; eine solche darf man aber darum nicht so ohne weiteres auf alle Gedichte übertragen. Der *Reim* kommt nur in Volksliedchen vor und die *alphabetischen* Gedichte kann man nicht zu den am höchsten stehenden Erzeugnissen der hebräischen Poesie rechnen. Die gewöhnlichste Form des hebräischen Verses ist das *Distichon*; mit Rücksicht auf den Inhalt kann man das Verhältnis der Versglieder füglich mit dem Namen *parallelismus membrorum* bezeichnen, wiewohl es sich nicht überall findet. Aus dem, was uns im A. T. an Poesie erhalten ist, ersehen wir, dass die Dichtkunst nicht ausschliesslich religiösen Zwecken diente; in ihrem stark subjectiven Charakter liegt jedoch der Grund, weshalb das *Epos* und das *Drama* hier nicht Fuss fassten.

Die israelitische Weisheit ist *praktischer* Art; nur selten und zwar in sehr jungen Stücken geht sie in Speculation über. Der Standpunkt der israelitischen Weisen war zu allen Zeiten mehr humanistisch als national; aber dadurch unterscheiden sich die vorexilischen *Weisen* von ihren Nachfolgern nach dem Exil, dass die jüngeren sich viel enger an den legitimen Jahvecultus anschliessen, wie derselbe in der Thora allmählich

immer bestimmter vorgeschrieben ist; so wird es uns auch deutlich, wie man im späteren Sprachgebrauch dazu kommen konnte „Weise“ und „Gesetzesgelehrte“ einander gleichzusetzen [3]).

1) שִׁיר und מָשָׁל unterscheiden sich von einander wie *Lied* und *Spruch*. Das erste ist nach seiner ursprünglichen Bedeutung *(Gesang)* ein Gefühlserguss; das letztere ist Erzeugnis des praktischen Sinnes und der Vernunft. Auf Grund des Arabischen ist man gewohnt מָשָׁל in der Bedeutung von *Gleichnis* zu fassen. Indessen enthalten viele Sprüche gar keine Vergleichung. Ist dies nun auch gerade kein entschiedener Einwand hiegegen, so bleibt doch die Schwierigkeit, dass das Zeitwort מָשַׁל *herrschen* bedeutet. Man hat sich darum nach einer mehr ursprünglichen Bedeutung umgesehen, aus der man beide Begriffe ableiten könnte. Diese wäre dann entweder *stehen* oder *ordnen*. Im Assyrischen heisst *masalu funkeln*. Vielleicht hängt die ursprüngliche Bedeutung von מָשָׁל = *Spruch* eng mit der von *herrschen* zusammen und ist ganz gleich *γνώμη (Beschluss)*. Die Bedeutung *Gleichnis* könnte dann secundär sein.

2) Schon die Kirchenväter Hieronymus und Augustin behaupteten auf Autorität des Josephus und Philo von Alexandria, dass die poetischen Bestandteile des A. T. *metrisch* seien. Bis auf den heutigen Tag gibt es Gelehrte, die dem zustimmen und ebenso wie Josephus und Philo meinen, sie könnten dies Metrum auch nachweisen (Bickel, Gietmann). Man sehe die lange Liste der Vertreter dieser Ansicht, deren erster unter den Neuern Gomarus ist, bei Kuenen, *H. C. O.*², *III, § 94, n. 3—11* und die Kritik der verschiedenen Aufstellungen ebenda. Diese gehen oft weit auseinander. Während der eine einer Abwechselung von *an sich* langen und kurzen Sylben das Wort redet, sucht der andere das Metrum ausschliesslich im Accent. Während der eine die masorethische Vocalisation und Accentuation zum unverrückbaren Ausgangspunkt nimmt, glaubt der andere, dass dafür die einfachere Vocalisation und Accentuation, wie sie sich im Arabischen und Syrischen findet, an die Stelle treten müsse *). Gegen jede dieser Theorieen erheben sich

*) Die Bücher *Psalmen*, *Sprüche* und *Hiob* haben eine eigene Accentuation, welche von der in den prosaischen Büchern angewandten

gewichtige Bedenken. „Das Missglücken aller dieser Versuche darf nicht als ein Zeichen dafür angesehen werden, dass man jetzt andere Wege einschlagen müsse, sondern als der auf Erfahrung gegründete Beweis, dass das, was man suchte, nicht zu finden ist, weil es niemals existiert hat: *metrisch* ist die israelitische Poesie *nicht*" (Kuenen, *o. c.*).

Das Beste haben wohl noch Bickell und sein Geistesverwandter Gietmann (siehe Kuenen, *§ 94, n. 14—15*) geliefert. Nach ihnen beruht das Metrum, ebenso wie im Syrischen, bloss auf dem Zählen der Sylben, ohne auf deren Quantität zu achten. Und dass man dabei auf eine einfachere Vocalisation als die masorethische zurückgreifen muss, ist gewiss nicht unrichtig. Ferner sei noch bemerkt, dass wir Bickell's Methode manche Correctur unseres Psalmtextes verdanken und dass er dabei hie und da an der Lesart der LXX eine Stütze findet*).

Doch gehen auch sie zu weit, wenn sie von einem *Metrum* sprechen; höchstens kann von einem *Rhythmus* die Rede sein. Letzterer ist die ursprünglichste Form der Volkspoesie und daraus ist erst später das künstliche Metrum entstanden. Hier ist *eine taktmässige Bewegung* zu entdecken, die sich jedoch noch nicht zu einem Metrum ausgebildet hat. Die späteren Gelehrten haben sich durch Philo und Josephus irre führen lassen; deren Meinung haben dann wieder verschiedene Kirchenväter adoptiert, welche bei den Griechen und Lateinern einen günstigen Begriff von der hebräischen Poesie erwecken wollten und zu diesem Zweck sich des in der klassischen Metrik herrschenden Sprachgebrauchs bedient haben.

In einigen Psalmen kommen Kehrverse vor; dies weist auf eine gewisse Einteilung in Strophen. Auch in andern Psalmen, in Hiob und Sprüchen (C. 1—9) kann man eine solche Einteilung wohl annehmen. Aber sobald es sich um die Anwendung dieses Grundsatzes auf die einzelnen Fälle handelt, gehen die Ansichten der verschiedenen Gelehrten wieder weit auseinander.

---

abweicht. *Hoheslied* und *Prediger* sowie die übrigen poetischen Stücke des A. T. haben diese Accentuation nicht. Ebenso fehlt sie in dem erzählenden Teile von *Hiob*.

*) Der neueste Versuch Bickell's führt den Titel: *Das Buch Job nach Anleitung der Strophik und der LXX auf seine ursprüngliche Form zurückgeführt und im Versmasse des Urtextes übersetzt, Wien 1894.*

Man darf diese Stropheneinteilung nicht in *allen* Gedichten suchen, weil wir durch nichts zur Voraussetzung berechtigt sind, dass alle Dichter ihre Verse so abgeteilt haben, und man sei ferner darauf bedacht, die Strophen nur aus Gruppen von *Versen* und nicht von *Versgliedern* bestehen zu lassen und niemals die Zahl von 5 oder 6 Versen des masorethischen Textes zu überschreiten (Kuenen, *§ 94, n. 38 ff.*).

Joh. Clericus hat die Behauptung aufgestellt, dass die hebräische Poesie *gereimt* war, und um dies darzuthun, teilte er alle Psalmen und die Lieder im Pentateuch so ab, dass wirklich viele *versus* ὁμοιοτέλευτοι zum Vorschein kamen. Doch war diese Abteilung sehr willkürlich und er musste von diesen Reimversen selbst zugestehen, dass sie „valde irregulares“ wären.

Doch gibt es verhältnismässig viele gereimte Verse im A. T., auch abgesehen von der willkürlichen Abteilung des Clericus. Diese können auf Zufall beruhen oder gehören zu Volksliedchen und Volkssprüchwörtern z. B. Jdc. 14, 18; 16, 23. 24; Prv. 12, 25 etc. Vgl. Kuenen, *§ 94, n. 33.*

Manche Gedichte sind *alphabetisch,* d. h. jeder Vers oder eine Gruppe von Versen beginnt mit einem neuen Buchstaben des Alphabets (z. B. Ps. 25; 119; Thr.; Prv. 31, 10—31). Der Dichter hielt dies entweder für einen Zierrat oder für ein Mittel, das Auswendiglernen zu erleichtern. Den höchsten Erzeugnissen der hebräischen Dichtkunst können sie nicht beigezählt werden. Die ältesten derartigen Lieder besitzen wir wahrscheinlich in den *Klageliedern*; viele alphabetische Psalmen scheinen sehr jung zu sein. Aber aus derselben Periode haben wir doch auch poetische Stücke von hohem Wert.

In der überwiegenden Mehrheit der hebräischen Verse ist der so genannte *parallelismus membrorum* oder *sententiarum* vorhanden, der bald *synonym* bald *antithetisch* ist, d. h. das zweite Glied wiederholt in anderer Form den Gedanken des ersten, oder der Inhalt wird im zweiten Glied durch den Gegensatz des ersten erläutert oder näher ausgeführt. Die meisten *Disticha* können uns Beispiele davon liefern. (*Tristicha*, *Tetrasticha, Pentasticha* und selbst *Hexasticha* sind weitere Ausführungen des Distichon's; Beispiele für all dies siehe bei Kuenen, *§ 94, n. 21*). Zu einer vollständigen Charakterisierung der israelitischen Poesie genügt diese Benennung nicht,

man müsste denn z. B. in Versen wie Ps. 2, 6; 19, 12 einen *synthetischen* und *rhythmischen Parallelismus* annehmen; aber ein derartiger Parallelismus unterscheidet sich in nichts von dem, was man gemeinhin *Rhythmus* heisst.

Das A. T. selbst gibt uns zu erkennen, dass nicht alle Poesie einen religiösen Inhalt hatte, und ganz offenbar ist viel verloren gegangen, was dem Zweck, den sich die Sammler gesetzt hatten, nicht entsprach. Die Dichtkunst hat sich eben in Israel auf allerlei Gebieten bewegt.

Aber in dem unterscheidenden Kennzeichen der semitischen Race, dem Mangel an Sinn für Objectivität, ist die Ursache zu suchen, dass das *Epos* und *Drama* auch in Israel nicht gepflegt wurden. Persönliche Gefühlserregungen wissen die Semiten in all ihrer Tiefe sehr lebendig wieder zu geben, aber wir vermissen bei ihnen das Talent, objectiv die Wirklichkeit, die ihnen aussen gegenübersteht, in sich aufzunehmen. Am nächsten kommen noch dem Drama *Hiob* und *Hoheslied*; doch für eine theatralische Aufführung sind sie durchaus nicht geeignet. Und wenn de Wette den *Pentateuch* „das theokratische Epos der Israeliten“ nennt, so folgt er dabei einem sehr ungewöhnlichen Sprachgebrauch.

3) Die hebräische „Weisheit“ ist praktischer Art. Die Grundbedeutung von חכם ist *fest sein*; ein „Weiser“ ist also jemand, der weiss, was er will, der in schwierigen Lagen nicht wie die grosse Menge den Kopf verliert, sondern fest dasteht. Was man in Israel unter „Weisheit“ verstand, lernen wir aus Salomo's erstem Urteilsspruch (1. Reg. 3, 16—28), aus seinen Antworten auf die Fragen der Königin von Saba (1. Reg. 10, 3 ff.), aus Joseph's Traumdeutung (Gen. 41, 39) u. s. w.

Die „Weisen“ bildeten nach Jer. 18, 18 im vorexilischen Israel eine selbständige Zunft in der Gesellschaft neben den Priestern und Propheten. Die letzteren sind nicht besonders gut auf sie zu sprechen; sie kündigen ihnen Demütigung und Beschämung an (Jes. 5, 21; 29, 14; Jer. 4, 22; 8, 9 u. s. w.), ebenso wie den „Weisen“ in Ägypten, Tyrus, Edom, Babel (Jes. 19, 11 f.; Jer. 10, 7. 9; 49, 7; 50, 35; 51, 57; Ez. 27, 8 f.; Ob. Vs. 8). Aus nichts ergibt sich, dass auch eine bessere Richtung unter ihnen herrschte, wie wir die bei den Weisen an-

treffen, die in *Sprüchen* und *Hiob* zu uns sprechen. Hätte es vor dem Exil schon solche gegeben, welche „die Furcht des Herrn" für der Weisheit Anfang hielten, so würden wir in dem grossen Kampf um die reine Verehrung Jahve's, von dem uns die prophetischen Rollen Zeugnis ablegen, wohl irgend eine Spur ihres Einflusses erwähnt finden. Wahrscheinlich waren es in Alt-Israel Männer, die nicht offen für oder gegen die prophetischen Forderungen Partei ergriffen, sondern sich auf dem Gebiete der praktischen Moral bewegten.

Ganz anders steht es mit den *Weisen,* die z. B. im Buch der *Sprüche* auftreten. Die Propheten und die Thora liegt hinter ihnen und sie lehnen sich an sie an. Sie sind sich nicht bewusst, etwas gegen die Thora zu lehren und wollen das auch nicht, sie weisen sogar darauf hin (Prv. 3, 9 f.; 28, 4—9; 29, 18), und ihr Standpunkt ist nicht im Widerspruch mit dem der Propheten (Kuenen, *§ 97, n. 9, 10, 14, 15*).

Die „Weisen" haben niemals einen solchen abgeschlossenen Stand gebildet, wie die „Priester" und „Propheten". In Ez. 7, 26 stehen neben den „Priestern" und „Propheten" die „Ältesten". Selbstverständlich war der Sprachgebrauch die Veranlassung, dass man Richtern u. s. w. den Namen „Weise" beilegte. Nach dem Exil hiessen vor allem diejenigen „Weise", die mit dem Gesetz vertraut waren und es zu erklären verstanden. Ausser den Psalmen sind die Sprüche und Hiob wohl ein Beweis dafür, wie einseitig die Vorstellung derer ist, welche die nachexilische Periode vollständig mit dem Namen *Legalismus* charakterisieren zu können glauben. Hier haben wir einen Anschluss an das Gesetz, zugleich aber eine geistige Würdigung seines Inhalts. Erst im Laufe der Zeit ist Israel in das Fahrwasser der Gesetzlichkeit hineingeraten und nannte es die Gesetzesgelehrten „Weise", welche alle die spitzfindigen Unterscheidungen bei den Geboten der *Halacha* zu machen wussten.

Die hebräische Weisheit tritt zuerst in *Hiob* und *Prediger* speculativ auf und bloss in Prv. 8, 22—31 erhebt sie sich zur Metaphysik.

Wenn wir die Überschrift (Prv. 1, 1) ausser Betracht lassen, so macht das Spruchbuch selbst nirgends den Anspruch von einem Verfasser zu sein. Deutlich besteht es aus acht kleineren und grösseren Spruchsammlungen, jede mit einer eigenen Überschrift [4]). Keine Volkssprüchwörter haben wir hier vor uns, sondern litterarische Produkte, die entweder von den Autoren selbst verfasst oder schon vor ihnen von Geistesverwandten in eine Kunstform gebracht sind. Die höchste Stufe der Sittlichkeit ist mit den *Sprüchen* noch nicht erreicht; allein wenn man sie unparteiisch würdigen will, so muss man doch zugeben, dass dem hier vertretenen Standpunkt eine verhältnismässige Wahrheit nicht abzusprechen ist [5]).

Um zu einer klaren Einsicht über die Entstehungszeit des Spruchbuches und seiner einzelnen Abschnitte zu gelangen, muss man zunächst die Überschriften unberücksichtigt lassen; ferner die Teile mit einander vergleichen und endlich nachdem man das relative Alter derselben auf Grund des in ihnen herrschenden Geistes bestimmt hat, die Entstehungszeit des Ganzen feststellen [6]). Alsdann ergiebt sich, dass das Ganze nicht vor der zweiten Hälfte der persischen Periode verfasst sein kann, ja dass sogar Gründe vorhanden sind, es in den Beginn der griechischen Zeit zu setzen. Der Zusammenstellung oder Redaction des Ganzen haben sehr wahrscheinlich ältere Sammlungen zu grunde gelegen, die etwas weiter in die Vergangenheit zurückreichen [7]).

4) Die Überschrift in C. 1, 1, welche die *Sprüche* Salomo beilegt, braucht nicht mehr zu bedeuten, als dass nach der Meinung des Sammlers die *Mehrzahl* derselben von ihm herrühre. Dass dieser Redactor z. B. auch C. 24, 23 ff. und C. 30 und 31 dem weisen Könige sollte zugeschrieben haben, ist unbeweisbar. Das ist mit Sicherheit erst von den späteren jüdischen Gelehrten und nach deren Vorbild von Hieronymus und andern christlichen Theologen geschehen, die in den fremden Namen Agur und Lemuel Hindeutungen auf Salomo gesucht

haben. Siehe ausserdem über Salomo als Spruchdichter unsern Paragraph 3, Anm. 7.

Auf die ausführliche Überschrift C. 1, 1—6 folgt 1) die Einleitung C. 1, 7—C. 9. Die Überschrift rührt wahrscheinlich vom Verfasser von C. 1—9 her und wurde von ihm dem ganzen Buche vorgesetzt. Bezeichnend ist in diesen Capiteln die Anrede „mein Sohn“. Väterlich wird der Leser ermahnt, die „Weisheit“ zu betrachten und die „Thorheit“ zu fliehen, wobei der Autor hauptsächlich an die Wollustsünden denkt. In C. 8 tritt die Weisheit selbst redend auf und in C. 9 finden wir eine allegorische Darstellung der Frau Weisheit und Frau Thorheit, die beide die Menschen zu sich einladen. 2) C. 10, 1—22, 16 bilden den Kern des Spruchbuches. Die Überschrift, die jedoch in der LXX fehlt, lautet: „Sprüche Salomo's“. Dieser Abschnitt enthält nur *Disticha,* 374 Verse nach dem masorethischen Text, meist aus 7, bisweilen aus 8, selten aus 9—11 Worten bestehend. Jedes Distichon für sich drückt einen eigenen Gedanken aus, gewöhnlich in antithetischem Parallelismus (C. 10, 1—9), hie und da auch in synonymem Parallelismus (15, 30; 18, 15. 20), oder der Inhalt der zwei Versglieder ist vollkommen parallel (15, 12; 17, 23). Manchmal enthält das erste Glied ein Bild und das zweite gibt die Anwendung (10, 26; 11, 22), oder es werden in beiden zwei verschiedene Personen oder Sachen gegen einander abgewogen (12, 9; 15, 16. 17). 3) In C. 22, 17—24, 22 geht die Spruchform wieder in die ermahnende Rede über. C. 22, 17—21 ist eine ausführliche Überschrift oder Einleitung für diesen Teil; weiter bemerken wir, dass hier, ebenso wie in C. 1—9, der Weise seinen Schüler als „meinen Sohn“ anredet, was in dem vorhergehenden Abschnitt bloss in der sicher verderbten Stelle 19, 27 vorkam. 4) C. 24, 23—34 erweist sich ganz klar als ein Anhang zur vorhergehenden Sammlung durch die Überschrift: „Auch [diese Aussprüche sind] von Weisen“. 5) C. 25—29 trägt die Aufschrift: „Auch dies sind Sprüche Salomo's, welche zusammengestellt haben die Männer Hiskia's des Königs von Juda“. Diese Sprüche sind kernig in ihrem Inhalt, reich an Bildersprache und originell in Gedanken. Sie bewegen sich wenig auf dem religiösen Gebiet, sondern bieten mehr Lehren praktischer Lebensweisheit. In C. 30 und 31 begegnen uns drei selbständige Stücke. 6) C. 30 „Worte Agur's

des Sohnes Jake's". Rätselsprüche nach Form und Inhalt; darunter auch viele *Zahlensprüche*, die übrigens in unserm Buch allein noch C. 6, 16—19 vorkommen. 7) C. 31, 1—9 „Worte an König Lemuel von Massa, ein Ausspruch, den ihm seine Mutter einschärfte", worin er vor Weibern und Wein gewarnt und zu gerechtem Regiment ermahnt wird. 8) In C. 31, 10—31 findet das Buch seinen Abschluss mit dem *Lob der tugendsamen Hausfrau*; ein anmutiges Gedicht in alphabetischer Form.

5) Man könnte versucht sein, die Arbeit der Spruchsammler einfach auf die Sammlung von Worten praktischer Lebensweisheit zu beschränken, wie sie dieselben dem Munde des Volkes abgelauscht hatten. Dagegen spricht jedoch die kunstmässige Form, die allen eigen ist. Volkssprüchwörter zeichnen sich gewöhnlich durch Kürze und Einfachheit aus, vgl. z. B. 1. Sam. 10, 12; 24, 14; 1. Reg. 20, 11; Jer. 31, 29; Ez. 18, 2; Luc. 4, 23; Joh. 4, 38.

Derartige Sprüchwörter treffen wir in unserm Buche nirgends an. Sie können ihm wohl teilweise zugrunde gelegen haben, dann sind sie aber doch von einem Autor in die poetische Kunstform gebracht worden, in welcher wir sie jetzt besitzen. Das haben die Autoren der verschiedenen Sammlungen gethan oder Männer aus ihrer Schule, die deren Werk bereichert haben. Was nun in unserm Buch alt oder gar sehr alt ist, lässt sich niemals ganz genau ermitteln.

Um das Spruchbuch recht zu schätzen, ziehe man bei der Lectüre des Urtextes eine gute Übersetzung zu Rate z. B. die holländische von Dyserinck, *Haarlem 1883* und lese Cheyne, *Job and Solomon, London 1887.* In der alten christlichen Kirche wurde es sehr hochgestellt; Clemens Romanus, *Cor. C. 57* nennt es ἡ πανάρετος σοφία und besonders in C. 8 hat die alte Kirche eine Weissagung auf den Christus Gottes gesehen. Nun ist es zwar nicht schwer, die Lücken in dem System der alten Theologen aufzudecken; allein damit hat man noch nicht das Wahrheitselement in sich aufgenommen, das doch hinter ihrer Theologie versteckt liegt. Auch ist es eine leichte Sache, den Standpunkt der Spruchdichter vom höheren Standpunkte des Neuen Testamentes aus zu beurteilen und zu verurteilen. Aber man möge dabei nicht vergessen, dass viele köstliche

Elemente aus diesem Teil des Alten Testamentes in das Neue übergegangen sind, und dass hauptsächlich in den apostolischen Briefen häufige Citate aus den Sprüchen vorkommen. Vor allem wendet man sich heut zu Tage gegen das, was man den *Utilitarismus* dieser „Weisen" nennt. Doch darf man nicht aus den Augen verlieren, dass dieselben nicht nur sittliche Grundsätze vortragen, sondern auch fürs praktische Leben Führer der Jugend sein wollen. Und ist es da nicht gut, dem Menschen und besonders dem Jüngling einzuschärfen, dass er „ernten soll, was er gesäet hat"? Die höchste Stufe der Sittlichkeit ist dies allerdings noch nicht, dass man das Böse meide um der damit verbundenen Folgen willen; allein wird ein christlicher Vater nicht auch jetzt noch seinem Sohne in diesem Sinne Ermahnungen geben? „The profit of wisdom and the foolishness of folly, can only be *practically* demonstrated by pointing to the consequences to wich each leads". (Driver, *Intr.*[2], *p. 369*).

6) Will man wissen, wann unser Spruchbuch verfasst ist, so darf man sich zunächst von den Ansichten der jüdischen Redactoren nicht beeinflussen lassen, welche in den verschiedenen Überschriften einen Ausdruck gefunden haben. Was C. 30, 1 und 31, 1 bedeutet, wird sich wohl niemals aufhellen lassen. In Gen. 25, 14 und 1. Chr. 1, 30 wird *Massa* unter den Söhnen Ismaels aufgeführt. C. 25, 1 macht den Eindruck authentisch zu sein; daraus könnte man ableiten, dass C. 25—29 eine vorexilische Gruppe von Sprüchen bildete, die aus irgend einem Grunde „salomonisch" hiess. Aber bei dem geringen historischen Wert der Überschriften in den *Psalmen* und anderswo geht es nicht an, allein auf grund einer solchen Überschrift diese Schicht ausnahmsweise zu einer vorexilischen zu stempeln. C. 10, 1 weist C. 10, 1—22, 16 gleichfalls Salomo zu. Jedoch ist diese Gruppe zu viel von C. 25—29 verschieden, als dass beide von *einem* Autor stammen könnten.

Wenn wir zuerst die zwei „salomonischen" Gruppen (10, 1—22, 16 und 25—29) miteinander vergleichen, so könnten wir leicht geneigt sein, um des *Inhaltes* willen die zweite Schicht für älter zu halten (vgl. Anm. 4, 5°). Dagegen wenn wir die *Form* in Betracht ziehen, so muss C. 10, 1—22, 16 die Priorität zuerkannt werden. Viele Sprüche stimmen in beiden Sammlungen wörtlich oder fast wörtlich überein (vgl. Cornill, *Einl.*[2],

S. 225); doch lehrt die Vergleichung dieser Dubletten, dass bald in der ersten, bald in der zweiten Gruppe die ursprünglichere Form bewahrt ist, und oft verdient die Lesart in C. 25—29 den Vorzug (Reuss, *La Bible, A. T. VI, p. 149*). Aber sicher ein Zeichen geringerer Ursprünglichkeit ist in C. 25—29, „1° die Ausdehnung mancher Sprüche auf zwei oder mehr Verse, und 2° die geringere Reinheit und Schönheit des poetischen Rhythmus“ (Kuenen, *H. C. O², III, § 96, 3*). Die Vergleichung der 3. und 4. Schicht (C. 22, 17—24, 22 und C. 24, 23—34) mit der 2. und 5. führt zum Resultat, dass sie jünger als die salomonischen Sammlungen sind. Was uns zu dem Urteil bestimmte, dass die 5. Gruppe jünger als die zweite sei (nämlich der weniger reine Rhythmus und die Abweichung von der Form des Distichons), das wiederholt sich hier in noch stärkerem Masse. Die Einleitung „das Lob der Weisheit“ (C. 1—9) ist ebenfalls jünger als die 2. Gruppe. Die Spruchform hat auch hier von ihrem markigen und einfachen Wesen eingebüsst und die Personification der Weisheit wird wohl jünger sein als die Lehren der Weisen selbst. Neben mancherlei Berührungen im Sprachgebrauch der Capitel 1—9 und 10 ff. sind doch auch Differenzen genug vorhanden, die uns an mehr als einen Verfasser denken lassen. Hinsichtlich des relativen Alters von C. 30 und 31 ist es schwer etwas Sicheres aufzustellen. Doch findet sich in der Form einiges (vgl. z. B. die Zahlensprüche), das auf einen sehr jungen Ursprung schliessen lässt.

Der ganze Geist des Spruchbuches weist uns bestimmt in die Zeit nach dem Exil. Nichts mehr erinnert darin an den Kampf gegen den Götzendienst; „die Furcht des Herrn“, nach unserm Weisen „der Weisheit Anfang“ (Prv. 1, 7; 9, 10) ist etwas, das jedermann versteht; darüber herrscht kein Streit mehr. Ferner deutet der universalistische Standpunkt dieser Schriftsteller auf die spätere Periode. Endlich bilden die Thora und die Propheten die Voraussetzung unseres Buches (vgl. Anm. 3).

7) Doch gibt es noch andere Punkte, die uns noch genauern Aufschluss über die Abfassungszeit gewähren. Das vorliegende Buch ist sehr wahrscheinlich erst im Anfang der griechischen Periode geschrieben und die älteren Sammlungen datieren aus der zweiten Hälfte der persischen Zeit.

Vom Verfasser (oder Redactor) unserer Schrift rührt C. 1—9 her, sowie die Überschrift C. 1, 1—6; falls er nun in Vs. 6 nicht eine leere Häufung von Worten hat geben wollen, so beziehen sich die „Weisen“ auf C. 24, 23 und die „Rätsel“ auf C. 30. Dann hat er also diese Anhänge schon beigefügt. Nur das wäre möglich, dass C. 31 oder ein Teil davon ein späterer Nachtrag ist.

Es kommt folglich vor allem darauf an, die Zeit zu bestimmen, wann der Verfasser von C. 1—9 gelebt hat. Ist er der Redactor des ganzen Buches und hat Geiger *(Urschrift und Übersetzung der Bibel*, *S. 61—70)* recht, dass in C. 30, 31 unter dem מֶלֶךְ אַלְקוּם der griechisch gesinnte Hohepriester Alkimus gemeint sei, der auch im Thalmund als der Inbegriff aller Schlechtigkeit vorkommt, — so würde er erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gelebt haben. Allein das ist unwahrscheinlich, weil es alsdann unbegreiflich wäre, warum neben unserm Buch nicht auch die Spruchsammlung des Jesus Sirach, der ebenfalls ungefähr gegen 200 v. Chr. schrieb, Aufnahme in den Kanon gefunden hat. Siehe ferner gegen Geiger's Erklärung Kuenen, *H. C. O.*[2], *III, § 97, 20.*

In *Th. T., 1885, S. 379—425* hat Oort dem Abschnitt C. 1—9 eine eingehende Studie gewidmet. Er setzt unsern Autor geraume Zeit nach Esra und Nehemia an, u. a. auf grund des Ausdrucks „die fremde Frau“ (אשה זרה oder נכריה). „Ehen mit heidnischen Frauen wurden von Esra und Nehemia verpönt und zwar nicht, weil diese Frauen Ehebrecherinnen waren, sondern weil solche Vereinigungen von Gott verboten waren, der seine Gemeinde von heidnischen Greueln rein erhalten wollte. Wer nun so von der „fremden Frau“ spricht wie unser Schreiber, der kennt keine ehrbare Ehe mehr zwischen einem Sohne Israels und einer Ausländerin“ *(S. 413).* „Unter einer ‚fremden Frau‘ oder einer „Ausländerin“ kann unmöglich eine Jüdin verstanden werden“, urteilt Oort *(S. 413).* Hiegegen hat Kuenen, *§ 97, n. 21* eine Reihe von Stellen angeführt, die beweisen, dass זר und נכרי nicht ausschliesslich einen Ausländer bezeichnen müssen. Die „fremde Frau“ hält er mit den meisten Auslegern für die „Frau eines andern“. Und wirklich ist auch sehr oft von *Ehebruch* die Rede (6, 24—35; 7, 5—27). Durchschlagend ist demnach dieser Beweis von Oort nicht.

Wenn es auch Oort unentschieden lässt, ob man in der zweiten Hälfte der persischen Periode stehen bleiben könne, oder ob man bis in die griechische Zeit herunterrücken müsse, so haben sich andere (z. B. Stade, Cornill und früher Vatke) für letztere Ansicht ausgesprochen, während Kuenen der ersteren beitritt. Mit Cornill *(Einl.*[2]*, S. 226)* freilich die humanistische Richtung der Sprüche „für Beeinflussung Israels durch japhetitischen Geist" zu erklären, ist etwas zu viel gesagt. Wohl aber verdient in Erwägung gezogen zu werden: 1) dies formale Argument, dass ein Periodenbau, wie C. 2, welches *einen* grossen Satz bildet, sonst nirgends im A. T. vorkommt, 2) die zwei materialen Gründe: a) Die Hypostasierung der Weisheit in C. 8. Man hat dieselbe aus rein israelitischen oder jüdischen Ideen herzuleiten gesucht, cf. Kuenen, *§ 97, n. 21.* Doch ist hier griechischer Einfluss wahrscheinlich wirksam gewesen. b) Die Übereinstimmung mit *Jesus Sirach* in Geist und Tendenz. Darin sieht Cornill das stärkste Argument. Zwei so sehr verwandte Schriften können nicht um Jahrhunderte auseinander liegen. Sogar die *Königssprüche,* die vielfach zu gunsten des vorexilischen Ursprungs citiert werden, haben auch in Sir. 7, 4—6; 8, 1—3; 10, 1—5 ihre Parallelen.

Wenn unser Autor circa 250 v. Chr. lebte, dann hat er in der Hauptsache ältere Sammlungen verarbeitet. Ist die jüdische Exegese von Prv. 10, 2 und 11, 4 richtig, welche hier צדקה als Almosen deutet (vgl. Matth. 6, 1. *δικαιοσύνη* *), so haben wir in diesen zwei Stellen schon einen sehr jungen Sprachgebrauch, was uns wieder eher in die griechische als in die persische Periode führt. Diese Verse können dann zu den Zuthaten des Verfassers von C. 1—9 gerechnet werden.

Wie der Abschnitt C. 6, 1—19, der wahrscheinlich aus dem Corpus unseres Buches genommen wurde, in die Einleitung kam, wird sich wohl niemals mehr aufhellen lassen. Wohl aber wissen wir, dass die LXX, abgesehen von andern Lesarten, auch die Worte Agur's und Lemuel's an einer andern Stelle hat, nämlich hinter C. 24, 22 und C. 24, 34; dann folgt C. 25—29, während mit dem „Lob der tugendsamen Hausfrau" (C. 31,

*) Die Worte von Prv. 10, 2 stehen in manchen Synagogen über der Almosenbüchse.

10—31) ebenso wie im Hebräischen das Buch schliesst (vgl Lagarde, *Anm. zur griech. Übers. d. Prov. 1863*).

Das herrlichste und tiefsinnigste Erzeugnis der jüdischen Weisheits-Litteratur ist unstreitig *Hiob*. Der Dichter desselben hat sich an die Behandlung eines der schwierigsten Probleme, welche es für den denkenden Gläubigen gibt, gemacht, nämlich wie sich das Leiden des Unschuldigen mit der Regierung eines gerechten Gottes vereinigen lasse. Die Frage wird in einer möglichst krassen Form gestellt. Hiob, ein Mann von tadelloser Frömmigkeit, wird Schlag auf Schlag von schweren Unglücksfällen heimgesucht. Drei Freunde, Eliphas, Bildad und Zophar, kommen, um ihn zu trösten (C. 1 und 2, der *Prolog*). Dann folgen die Gespräche dieser vier in C. 3—26. In verschiedener Weise geben die drei Freunde zu verstehen, dass sie nach der Lehre der Väter im Leiden nichts anderes sehen können als eine Strafe für Sünden. Da Hiob dem widerspricht, wenigstens was seine Lage betrifft, so nehmen sie keinen Anstand, die allgemein herrschende Lehre auch auf ihren Freund persönlich anzuwenden. Nachdem Hiob in C. 27—31 seine Freunde an die Unerreichbarkeit der Weisheit erinnert und sein Herz noch einmal ausgeschüttet hat, tritt ein neuer Kämpfer, Elihu, auf den Plan, der (C. 32—37) weder Hiob noch dessen Freunden Recht gebend, das Leiden als eine Züchtigung betrachtet. Hiob macht von der angebotenen Gelegenheit zu antworten keinen Gebrauch, worauf dann Jahve selbst in C. 38—41 dem Streit ein Ende setzt durch den Hinweis auf Seine Grösse und Macht. Hiob demütigt sich (C. 39, 36—38; 40, 1—4; 42, 1—6); darnach schliesst das Buch mit dem Endurteil Jahve's und der Schilderung von Hiob's Wiederherstellung (C. 42, 7—17) [8]).

Streng logisch ist der Gedankengang nicht zu nennen.

Das *Thema* des Buches geben verschiedene Exegeten verschieden an [9]. Um eine Einheit hineinzubringen, hat man seine Zuflucht dazu genommen, manches für Interpolationen zu erklären. Am weitesten ging darin Studer; doch weit aus die meisten Gelehrten wollen solche nur in den Elihureden (C. 32—37), in der Beschreibung von *Behemoth* und *Leviathan* (C. 40, 15—41, 26) und in noch einigen anderen Stücken finden [10], während Cheyne im Prolog und Epilog eine Entlehnung aus einer Prosaschrift über Hiob sieht [11].

Der Hauptgegenstand des Buches Hiob lässt sich eigentlich nicht in einem *Thema*, sondern in einem *Motto* ausdrücken: *Das Leiden des Unschuldigen und die Regierung eines gerechten Gottes.* Über die Möglichkeit einzelner Interpolationen wird man wohl immer im Ungewissen bleiben; dagegen muss die Echtheit des Prologs und Epilogs aufrecht erhalten werden, indessen man über Elihu's Reden verschieden urteilt, je nachdem man diesem jüngsten Wortführer die Lösung des Problems in den Mund legt (Cornill) oder dieselbe in Jahve's Ausspruch sucht. Die *nationale* Erklärung ist unhaltbar [12].

Über das Alter unseres Werkes sind sehr verschiedene Ansichten geäussert worden. Den ganzen Zeitraum von den Patriarchen an bis zur griechischen Periode hat man durchmustert, um es irgendwo unterzubringen. Die letztere Datierung kommt sicher der Wahrheit am nächsten, wenn unsere Altersbestimmung der *Sprüche* richtig ist; denn nicht bloss scheint unser Dichter die meisten Sprüche zu kennen, sondern das Verhältnis von Job 15, 7 zu Prv. 8, 25 zwingt uns geradezu zu dieser Annahme. Damit stehen dann verschiedene andere Thatsachen im Einklang, wie seine Bekanntschaft mit Jeremia, Deuterojesaja und den priesterlichen Abschnitten des Hexateuchs; Form und Inhalt sind mit dieser Zeitangabe so wenig im Streit, dass sie vielmehr an beiden noch eine Stütze findet [13].

Der Text des schönen Buches ist leider an manchen Stellen beschädigt und die ursprüngliche Lesart kaum wiederherzustellen; dadurch wird das rechte Verständnis noch schwieriger gemacht, als es schon an und für sich ist [14]).

8) *Hiob* ist ein *jüdisches* Gedicht. Der Schein hat in dieser Hinsicht manche Ausleger betrogen, weil die handelnden Personen keine Israeliten sind. Wenn man gleich nicht einen Nichtisraeliten für den Verfasser hielt, so hat man doch geglaubt, dass derselbe *mit Recht* die von Hiob und seinen Freunden ausgesprochenen Vorstellungen einem Nicht-Israeliten in den Mund gelegt habe. Ist auch der Prophetismus eine mehr speciell israelitische Erscheinung, so ist doch die *Chokma*, meinte man, allgemein semitisch. Renan (*Le Livre de Job, p. XXIII svv.* und sonst) dachte an Edom. Die Weisheit der Edomiter war in Israel hoch berühmt (1. Reg. 5, 10; Jer. 49, 7; Ob. Vs. 9; Job 15, 10. 18 f.) und Eliphas kam aus *Theman*; was mit *Schuach*, woher Bildad, und mit *Naäman*, woher Zophar stammte, gemeint ist, wissen wir nicht sicher: wohl aber hat man Gründe, auch Hiob's Wohnsitz *Uz* in Edom oder dessen Nähe zu suchen (Vgl. LXX am Schluss). Cheyne *(Job and Solomon, p. 96—101)* nennt das Werk ein „Hebraeo — arabic poëm“. Diese Auffassung hat, ebenso wie die Hitzig's *(Jesaja, S. 285)*, wonach der Dichter in Ägypten zu Haus sein soll, an dem Umstand einen gewissen Anhalt, dass derselbe mit arabischen oder ägyptischen Gegenständen sich wohl vertraut zeigt (z. B. Papyrus 8, 11). Allein seine Beschreibung des Nilpferdes und Krokodils (40, 15—41, 26), vorausgesetzt dass sie echt ist, trägt wahrscheinlich nicht die Züge der Augenzeugenschaft an sich (Nöldeke). Seine Kenntnis der Zustände in der Wüste (z. B. des Karawanenlebens 6, 15—20, der Bergwerksminen auf der Halbinsel Sinai 28, 1—10) kann er andern verdankt haben. Bloss die Arabismen in seiner Sprache könnten auf einen Aufenthalt in der arabischen Wüste schliessen lassen oder auch hieraus erklärt werden, dass unser Verfasser tief im Süden Juda's wohnte.

Vor allem aber ist es der religiös-sittliche Inhalt, der uns bestimmt, an dem jüdischen Ursprung des Gedichtes festzuhalten. Nur unter dem spätern Israel, welches das Zeugnis der treuen

Propheten Jahve's besass, ist ein Werk mit dieser Tendenz möglich. Gegenüber all den Phantasieen Renan's von einem ursprünglich reinen Monotheismus der Semiten lese man die nüchterne Aufzählung der Thatsachen in Baethgen's *Beiträge zur Semit. Rel.gesch., Berlin 1888, S. 9—130.* Wir sehen also in *Hiob* ein jüdisches Kunstwerk, nicht bloss in dem Sinn, dass es von einem Juden geschrieben ist, sondern auch in der Hinsicht, dass die darin herrschende Gedankenwelt allein im Judentum wurzelt.

Die Anlage unseres Buches erlaubt es nicht, tiefer auf die Einzelheiten dieser herrlichen Dichtung einzugehen. Die kurze Inhaltsangabe im Text möge genügen. Nur das sei noch hinzugefügt: Die drei Freunde tragen nicht auf dieselbe Weise die überlieferte Vergeltungslehre vor. Eliphas sucht gleich im Anfang den Knoten des ganzen Problems dadurch zu durchschneiden, dass er leugnet, es gebe ein unschuldiges Leiden; Bildad dagegen hebt damit an, dass er auf Hiobs Anmassung deutet und ihm den Rat gibt, doch lieber die früheren Geschlechter zu befragen, während Zophar dem Hiob das Unvermögen des Menschen vorhält, den erhabenen Gott zu begreifen. Hiob bleibt sich in seiner Haltung gegenüber den drei Freunden in der Hauptsache gleich: er schliesst jedesmal damit, dass er sich an Gott selbst wendet, womit er zu erkennen geben will, dass ihm der Trost der landläufigen Frömmigkeit und Weisheit nicht genügt. Nach dem dritten Gespräch wendet er sich denn auch von ihnen ab, indem er ihnen Glück wünscht, dass sie sich von der gangbaren Theodicee befriedigt fühlen. Sie sind erst Menschen! „Mit euch stirbt die Weisheit aus“ (C. 12, 2). Sie bilden sich ein, Gottes Anwalt zu sein und glauben ihn mit einer handgreiflichen Unwahrheit verteidigen zu können (C. 13, 8). Hätten sie doch geschwiegen, dann erst wären sie wahrlich weise gewesen. Darauf folgt eine Wiederholung derselben Gedanken durch die vier streitenden Parteien. Die Freunde, durch Hiobs Unbeugsamkeit in die Enge getrieben, werden endlich persönlich. Und nun wendet sich der Dulder ganz von ihnen ab zu Gott.

Die Worte Elihu's wollen vornehmlich Hiob darauf weisen, er möge gegenüber seinem persönlichen Fall die Offenbarung der göttlichen Weisheit und Liebe im gewöhnlichen Lauf der Dinge

nicht übersehen. Vor allem aber führt er aus, wie das von Gott geschickte Leiden ein Erziehungsmittel in Gottes Hand ist. Dadurch wird der Mensch zur Selbsterkenntnis gebracht und die Versuchung lehrt ihn, die in ihm schlummernde Sünde klar zu erkennen. Für den, der solchen Einblick in den Zweck des Leidens gewinnt, wird es ein Quell des Segens, ja geradezu ein Beweis der Liebe seines Gottes.

Jahve's Reden am Schlusse entsprechen dem nicht, was Hiob gefordert hatte. Er verantwortet sich nicht, Sein Wort ist „die kurze majestätische Donnersprache des Schöpfers" (Herder).

9) Über das eigentliche Thema der ganzen Dichtung ist unter den Gelehrten noch keine Einstimmigkeit erzielt. Was hat der Verfasser eigentlich lehren wollen? Einige gehen bei der Beantwortung dieser Frage vom Prolog aus und geben dann auf Grund desselben (C. 1, 6—12 und 2, 1—6) als Thema an: *Der Fromme wird geprüft, um die Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit seiner Frömmigkeit ans Tageslicht zu bringen.* Nimmt man dagegen die Gespräche, also den Hauptinhalt des Buches zum Ausgangspunkt, so lautet das Thema: *Wie kann man im Hinblick auf die vielen Rätsel des Lebens,* im vorliegenden Fall, *auf das Leiden des Frommen festhalten an dem Glauben an den gerechten Gott?* In Anmerkung 12 kommen wir darauf zurück. Aber hier sei bereits bemerkt, dass uns die Verschiedenheit in dem Prolog und dem Hauptinhalt zeigt, wie wenig die Gedanken in streng logischer Folge fortschreiten.

Jedoch auch in den Gesprächen selbst wird nicht immer der Gedankengang eingehalten, den man *a priori* erwarten sollte. Über Elihu werden wir noch ausführlicher sprechen (Anm. 10 und 12); doch sei jetzt schon nebenbei erwähnt, dass sein Auftreten in der Dichtung gar nicht vorbereitet ist; und ferner sind wir nach den vorhergegangenen Klagen und Wünschen Hiobs auf etwas ganz anderes gefasst, als was uns nachher in Jahve's Worten geboten wird.

10) In der Annahme von Interpolationen sind G. L. Studer (u. a. *Das Buch Hiob u. s. w., Bremen 1881*) und Cheyne (*o. c.*) am weitesten gegangen. Der erstere hat den letztern noch weit mit seiner Hypothese überboten; doch darin stimmen beide überein, dass *Hiob* das Produkt wiederholter Umarbeitung eines

ursprünglichen Kernes sei. Nach Studer haben ausserdem noch Umstellungen stattgefunden; das ursprüngliche Werk hat nach ihm bestanden aus: C. 29; C. 30; C. 2, 11—13; C. 3; C. 4—26; C. 27, 1—6; C. 31.

Abgesehen von einigen Stücken wie C. 12, 4—13, 2; C. 24; C. 26, 2—14; C. 29 und 30 etc. deren Echtheit von Kuenen, *§ 101, 6* Grill gegenüber *(Zur Kritik d. Kompos. d. B. Hiob, Tübingen 1890)* verteidigt wurde, werden von den meisten Exegeten C. 27, 7—23; C. 28; C. 40, 15—C. 41, 26 und die Elihureden (C. 32—37) angefochten.

Man kann die erwähnten Interpolationen in drei Klassen einteilen: 1) weitere Ausführungen des Textes (z. B. C. 7, 1—10). 2) Interpolationen mit polemischer Spitze gegen die Tendenz des Gedichtes (z. B. C. 28, 1 ff.). 3) Einschiebungen in die Reden Hiobs, welche ihm die orthodoxe Vergeltungslehre auf die Lippen legen (z. B. 12, 7—13, 1; 27, 7—23). Die Entscheidung über die erstere ist Sache des Geschmacks; wir wissen eben nicht, wie weitschweifig unser Autor gewesen ist. Das Urteil über die beiden andern ist zu enge mit der Exegese verflochten, als dass wir uns hier näher darauf einlassen können. C. 27 und 28 hält man ganz oder teilweise für unecht, weil sie den Zusammenhang zerreissen. Siehe hiegegen Budde, *Z. A. W., 1882, S. 193 ff.*, der nur C. 27, 7 hinter Vs. 8—10 stellen möchte. Die Schilderung des Nilpferdes und Krokodil's in C. 40, 15 ff. kann ohne Schaden für das Ganze entbehrt werden, aber das ist kein Grund, sie für unecht zu erklären. Vielleicht ist sie später vom Dichter selbst hinzugefügt worden.

Gegen die Reden Elihu's hat man Argumente von mehr Gewicht angeführt. Es sind dies folgende: 1) Elihu wird weder im Prolog noch auch im Epilog genannt. 2) Diese Reden können ohne Störung des Zusammenhangs weggelassen werden; C. 38, 1 ist die unmittelbare Fortsetzung von C. 31, 40; nach 31, 40 erwartet man Jahve's Auftreten, das in 38, 1 stattfindet; im jetzigen Text dagegen werden Jahve's Worte im voraus durch C. 36, 22—37, 24 abgeschwächt. 3) Man findet, dass sie sich in Sprache und Stil von den übrigen Reden unterscheiden und glaubt ein Nachlassen der dichterischen Kraft darin zu verspüren; sie sollen wortreich und matt sein. 4) Das Leiden als Erziehungsmittel aufgefasst verträgt sich nicht mit dem Epilog

(C. 42, 7—9). 5) Einige Kleinigkeiten; z. B. in C. 32, 1—6 wird Elihus Abkunft ausführlich mitgeteilt, während der Autor bei den drei Freunden nur einfach den Geburtsort angibt. So würde sich auch in C. 31, 40b der Interpolator verraten durch den Zusatz: „Hier endigen die Worte Hiob's“. Mit den genannten Schwierigkeiten muss sich also auseinandersetzen, wer an der Echtheit der Elihureden festhalten will. Bei weitem die meisten Exegeten geben dieselbe preis. Warum wir das nicht thun können, wird sich aus Anm. 12 ergeben.

11) Ganz besonders erwähnen wir hier Cheyne's Ansicht über den Prolog und Epilog. Mit Studer meint er, dass das ursprüngliche Buch bloss aus Gesprächen bestanden habe. Nur fügt Cheyne noch hinzu, dass der erzählende Abschnitt wahrscheinlich einer Prosaschrift über Hiob's Schicksale entlehnt sei. In der That lässt sich eine Verschiedenheit zwischen dem erzählenden Teil und den Gesprächen nicht leugnen. Im ersteren heisst Gott יהוה, im andern אֵל, אֱלוֹהַּ und שַׁדַּי. In dem einen wird die Vergeltungslehre angenommen, im andern bestritten. Im einen ist Hiob ergeben und gelassen, im andern gerät er in Aufruhr.

Doch, um mit dem letzten zu beginnen: „Was würde wohl der Dichter des Buches sagen, wenn er erführe, dass er mit den *sieben Tagen und Nächten stummen Dasitzens* für manche Leute den Ausbruch der Verzweiflung seines Helden *noch nicht* genügend vorbereitet habe!“ (Budde, *Beitr. z. Krit. d. B. Hiob, S. 30*). Zum andern wird in den Gesprächen die Vergeltungslehre nicht als ganz falsch bestritten, sondern nur ihre Unzulänglichkeit aufgedeckt durch den Nachweis, dass sie sich nicht auf alle Fälle anwenden lasse. Warum unser Autor im erzählenden Abschnitt dem Namen Jahve den Vorzug gab, wissen wir nicht. Der Mutmassung Cheyne's ist ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit nicht abzusprechen, nur muss man dann voraussetzen, dass unser Autor selbst das eine und andere aus einer Prosaschrift über Hiobs Geschichte entnommen habe. Vielleicht hat er darin nur wenig verändert, weil es in weiten Kreisen bekannt war.

Doch sei dem wie ihm wolle, Prolog und Epilog müssen vom Autor selbst mit dem Gedicht verbunden sein. Ohne Einleitung ist das Buch rein unverständlich. Wenn auch der Dichter voraussetzen konnte, dass jeder wohl wusste, wen er mit Hiob

und seinen drei Freunden gemeint habe, so musste er doch etwas in Kürze davon zur Orientierung sagen. Falls man den Prolog nicht kannte, würde man geneigt sein für die drei Freunde anstatt für Hiob Partei zu ergreifen. Hätte Cheyne Recht, so müsste man mindestens doch annehmen, dass ein anderer Prolog durch den vorliegenden ersetzt sei. Aber dies ist nicht wahrscheinlich.

Ist der Prolog echt, dann kann auch der Epilog nicht fehlen. Diese beiden fordern einander notwendig und überdies scheint C. 19, 26 dem letztern schon vorauszugreifen (vgl. die Commentare) *).

12) Wenn man recht im Auge behält, dass im Buch Hiob die Gedanken nicht immer gleichmässig logisch fortschreiten, so verschwinden verschiedene Bedenken, welche manchen Exegeten viel Kopfzerbrechen bereitet haben. Dann sucht man nicht nach einem scharf bestimmten Thema, sondern ist mit einem Motto, wie es von uns in den Text gesetzt ist, zufrieden, weil es wirklich den Zweck sowohl des erzählenden Abschnittes wie der Gespräche umfasst. Dann sieht man in dem Beschluss des Himmelsrates, Hiob zu prüfen (C .1, 6—12; 2, 1—7 a), keine *Erklärung* seines Leidens, sondern nur einen der Gesichtspunkte, unter dem man das Leiden des Frommen *auch* betrachten kann. Vielleicht steht diese Vorstellung deswegen nicht besonders gut mit dem Folgenden im Zusammenhang, weil der Stoff des Prologes *entlehnt* ist, sei es einem Buch oder der lebenden Sage; allein der Hauptgedanke wird niemals aus dem Gesichte verloren: Hiob hält trotz seiner schweren Zweifel, trotz des Verwerfens der Orthodoxie seiner Tage dennoch an Gott fest.

Über die Echtheit oder Unechtheit der angefochtenen Stücke wird man alsdann auch anders urteilen. In der Hauptsache beruhen diese Zweifel doch auf dem von vornherein vorausgesetzten Zusammenhang; in Sprache und Stil weichen sie ja nicht so sehr von den andern Stücken ab. Immerhin bleibt es jedoch sehr gut möglich, dass ein späterer Leser hie und da Zusätze zu einem Buch gemacht hat, das nicht sofort kanonisches

---

*) Cheyne hat in dieser Beziehung seine Ansicht geändert und sieht jetzt auch im Prolog einen Zusatz des Autors selbst; siehe u. a. *The Expositor, April 1892, p. 248.*

Ansehen genoss und das einen Gegenstand behandelte, über den jeder Mensch ein Wörtlein mitzureden weiss.

Gleichwie man nicht eins ist über das Thema des Buches, so herrscht auch Streit über die *Lösung*, welche der Dichter von dem Problem gegeben hat. Nahe liegt es, dieselbe in den Reden Jahve's zu suchen. Denn erst mit Jahve's Wort, das von Hiob herbeigesehnt wird, sind die Debatten endgiltig geschlossen. Ist diese Ansicht richtig, so ist der Schluss des Buches der: „Gott ist gross, und wir begreifen ihn nicht". Dann hat der Autor dies als das letzte Wort der Weisheit hingestellt, und für die Anerkennung dieses Urteils fordert er göttliche Autorität.

Aber wozu hatte er dann dies ganze Kunstwerk überhaupt geschrieben? Hat er sich dann nicht selbst die Lösung vorweggenommen, wenn er Hiob dies zu wiederholten Malen bezeugen lässt? Ist es nicht unwahrscheinlich, dass ein Dichter der soviel Menschenkenntnis an den Tag legt, der offenbar so durch und durch das Problem kennt, das ganze grosse Werk sollte verfasst haben, um dann doch die Lösung in einem Gemeinplatz zu geben?

Es kommt uns vor, dass nur die *Form* des Buches auf diesen Schluss führen kann. Dazu rechnen wir die Einkleidung des Ganzen, wo alles auf ein Erscheinen Jahve's hinweist; ferner den Stoff des erzählenden Abschnittes, der wohl entlehnt ist und von ruhiger Ergebung berichtet, bis es Gott gefiel, Hiobs Los zu wenden (שׁוּב שְׁבוּת). Allein über seiner Arbeit hat der Dichter wahrscheinlich selbst gefühlt, es sei unzulässig, dass der erhabene Gott einem nichtigen Menschenkind gegenüber die Principien seiner Weltregierung auseinanderlege; darum hat er die Gestalt des Elihu geschaffen, dessen Name auf Gott hindeutet. Der *Inhalt* des Buches verlangt die Auffassung, jüngst von Cornill (*Einl.*[2], *231—235*) meisterhaft verteidigt, dass gerade Elihu die wahre Lösung des Problems nach des Verfassers Absicht vortrage.

Was die Bedenken gegen die Echtheit der Elihureden anlangt, so vergleiche man betreffs Sprache und Stil Budde, *Hiob, S. 65—160*, der die Möglichkeit eines einzigen Autors dargethan hat. Andere Anstösse, z. B. dass Elihu im erzählenden Teil nicht vorkommt und dass seine Worte ausgelassen werden können, ohne dass eine Lücke dadurch entstünde, kann

man mit Merx (*Das Gedicht von Hiob*, *Jena 1871, S. LXXXIX—CII*) hieraus erklären, der Dichter sei verhindert worden, selbst die letzte Feile an sein Werk zu legen. Merx will dies allerdings nicht auf die Elihustücke angewendet wissen, wohl aber führt er hierauf den Mangel an Zusammenhang mit dem Context von C. 40, 15—41, 26 und andern Stücken zurück, sowie einige Dubletten z. B. C. 40, 21. 22; 41, 8. 9; 41, 20. 21. Die Einschiebung in C. 31, 40b kann auch eine Randbemerkung von späterer Hand sein; und falls Elihu eine ganz freie Schöpfung des Dichters ist, gegenüber den drei Freunden Hiobs, die aus der Tradition bekannt waren, dann musste er selbstverständlich diesen Weisen (den Sohn Barachel's, von Bus, aus dem Geschlechte Ram) mit mehr Worten einleiten als die übrigen. Und ist es für uns Christen nicht bemerkenswert, dass er, der die Lösung des Leidensrätsels gibt, den Namen trägt: *Er ist mein Gott*, Sohn von *Gott segnet*, aus dem Geschlechte *des Hohen* *). Wenn es auch unserm Verfasser verborgen war, wer einmal die vollkommene Erklärung des Leidens verkünden werde, so gibt er doch in diesem symbolischen Namen zu erkennen, dass die Lösung als eine Offenbarung Gottes durch Menschenmund anzusehen sei.

Da wir hier über den Zweck unseres Buches handeln, erwähnen wir endlich noch die *nationale* Auffassung. Schon früher (z. B. von Clericus, J. D. Michaelis u. a.) ist der Satz aufgestellt worden: Hiob ist ein Typus des Volkes Israel. In dieser allgemeinen Fassung ist der Satz sicher unhaltbar. Israel war eben nicht der fromme rechtschaffne Knecht des Herrn. Aber annehmbarer erscheint diese These in der Form, die ihr Seinecke und Hoekstra gegeben haben, dass nämlich Hiob *der leidende Knecht Jahve's* im Deuterojesaja sei. In der That lassen sich viele Parallelstellen zu gunsten dieser Anschauung anführen und Hiob's Leid wird oft so übertrieben, dass man Mühe hat, dabei an einen gewöhnlichen Menschen

---

*) Natürlich können Elihu und Barachel auch wirkliche Namen sein und könnte man Ram = Aram setzen. Bus ist nach Gen. 22, 21 der Bruder des Uz und zweiter Sohn Nahor's. Der Dichter meinte also wohl einen wirklichen Menschen, keine übernatürliche Person; aber nicht ohne Absicht ist sein Name gewählt und so ausführlich mitgeteilt.

zu denken. Allein man darf nicht vergessen, 1) dass diese gleichlautenden Verse auch und zwar noch besser durch die Hypothese erklärt werden können, unser Dichter habe viel in Deuterojesaja gelesen, und 2) dass Hiob schon ein *Typus* ist, allerdings nicht von dem Israel gemäss der Ewählung Jahve's, wohl aber von dem frommen Dulder im Allgemeinen. (Siehe *Th. T., 1871, S. 1—56* von Hoekstra und *1873, S. 492—542* von Kuenen).

13) Bei der Frage, wann *Hiob* entstanden ist, ging man anfangs vom nächstliegenden aus: das Buch versetzt uns in die Patriarchenzeit; es wird also nach der Meinung, dass wir hier eine wirkliche Geschichte vor uns haben, die von gleichzeitigen prophetischen Männern aufgezeichnet ist (vgl. *Kanon, S. 55 f.*), auch in dieser Zeit verfasst sein, oder man legte, da ja Moses die Patriarchenzeit in der Genesis sollte beschrieben haben, dem grossen Gottesmann auch diese Schrift bei (*Baba Bathra, fol. 14 b, 15 a*).

Indessen werden nur wenige in unserer Zeit die Reden unseres Buches für wirkliche Herzensergüsse halten. Unter dem Einfluss eines streng einseitigen Inspirationsbegriffes musste man dieser Dichtung freilich Gewalt anthun; Flavius Josephus scheint es *contra Apionem* I, 8 unter die dreizehn prophetisch-historischen Bücher des A. B. zu rechnen. A. Schultens (*Liber Jobi, L. B. 1787, p. 7, praef.*) glaubt, dass sich *Hiob* dadurch vor den Trauerspielen eines Äschylus und Sophokles auszeichne, dass es nur reine Wirklichkeit und Wahrheit enthalte.

Daraus, dass Hiob (mit Noah und Daniel) in Ez. 14, 13—23 als Muster von Frömmigkeit erwähnt wird, folgt noch nicht, dass der Prophet unser Buch kannte, eher das Gegenteil, wegen des Zusammenhangs. Jedoch ebensowenig darf man daraus auf die wirkliche Existenz eines Hiob schliessen und noch minder, dass alles mit und an ihm haarklein so geschehen ist, wie es in unserm Buche mitgeteilt wird. Ezechiel nennt bloss drei berühmte, aus Büchern bekannte Namen. Immerhin ist es möglich, dass wirklich ein Mann Namens Hiob gelebt habe, und dass seine Unglücksfälle die Grundlage der überlieferten Erzählung bilden, von der wir eine Lesart in dem erzählenden Abschnitt unseres Buches vor uns haben.

Die Geschichte spielt in der Patriarchenzeit. Ziemlich getreu hat unser Dichter diese Einkleidung festgehalten. Die

Münze קְשִׂיטָה (C. 42, 11) kommt bloss in der Erzväterzeit vor (Gen. 33, 19; Jos. 24, 32); Hiob opfert für die Sünde seiner Söhne *Brandopfer* (C. 1, 5; 42, 8) und zwar ohne Vermittlung eines Priesters; von den spätern Schuld- und Sündenopfern weiss er rein gar nichts. Auch sein hohes Lebensalter (C. 42, 16) passt zu jener Zeit. Daneben aber finden wir mancherlei Züge, in denen der Verfasser seinen Helden aus der Rolle fallen lässt; wenn er z. B. das Gold Ophir's nennt (C. 22, 24; 28, 16), das Israel erst seit Salomo kannte, und so eine Menge anderer Dinge, die nach Ausweis der A. T.lichen Schriften erst in viel späterer Zeit bekannt worden sind. Man sieht daraus, wie übereilt es wäre, *Hiob* als Quelle für unsere Kenntnis der Antiquitäten in der Erzväterzeit zu benutzen und daraus z. B. ableiten zu wollen, dass damals die Schreibkunst ziemlich allgemein verbreitet war (19, 23; 33, 35), oder dass die Töchter in dieser Periode schon erbten auf Grund von C. 42, 15 *).

Infolge einer hingeworfenen Äusserung Luthers haben viele conservative Theologen in Deutschland lange Zeit das Buch in die salomonische Zeit setzen zu müssen geglaubt. Andere Gelehrte haben es, man kann wohl sagen, buchstäblich in allen Jahrhunderten unterzubringen gesucht und allerlei Gründe hiefür beigebracht; siehe die Aufzählung dieser Ansichten bei Kuenen, *§ 102, n. 2.*

Unsere Zeitbestimmung gründet sich hauptsächlich auf die Parallelstellen und den religiösen Standpunkt des Autors. Die Übereinstimmung verschiedener Verse mit solchen aus den Weissagungen *Jeremia's* und *Deuterojesaja's* ist an und für sich nicht ausschlaggebend; denn beide Propheten könnten ja auch umgekehrt von *Hiob* abhängig sein; aber in Verbindung mit allen andern Gründen hat unsere Annahme die meiste Wahrscheinlichkeit für sich, dass nämlich der Dichter des *Hiob* in den prophetischen Rollen gelesen hat. Der Schluss von Hiob (C. 42, 17) erinnert stark an Gen. 35, 29 und 25, 8, welche

---

*) Die Unterschrift in der LXX hat richtig gesehen, dass Edom der Schauplatz der Handlung ist; jedoch hat sie Hiob allein auf grund der Namensähnlichkeit mit Jobab, dem zweiten Könige von Edom (Gen. 36, 33) gleichgesetzt. Dieser Jobab hiess der Sohn Serah's und diesen Serah identificierte man wieder mit Esau's Enkel Gen. 36, 13); deshalb wird Hiob πέμπτος ἀπὸ Ἀβραάμ genannt.

Verse beide zu P gehören. Mit den meisten Sprüchen zeigt sich der Autor vertraut. Man könnte nun voraussetzen, dass sie ihm aus der Zeit vor ihrer Vereinigung in unserem Spruchbuch bekannt waren, oder dass er einige der vorhergehenden Collectionen vor sich hatte. Doch Job 15, 7 ist nur dann gut zu erklären und erhält erst dann Farbe und Leben, wenn man annimmt, dass er Prv. 8, 25 auch bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt und dieser Vers steht im allerjüngsten Teil des Spruchbuches.

Die Sprache hat viel Ähnlichkeit mit der in den jüngsten Büchern des A. T. und ist voller Aramäismen. Die letzteren könnte man auch als Archaismen des Dichters auffassen. Doch in jedem Fall lässt sich aus diesen Eigentümlichkeiten kein Einwand gegen eine junge Datierung ableiten. Vgl. u. a. Budde, *o. c., S. 65 ff.* und Bateson Wright, *The book of Job, Edinburgh 1883, p. 217—238.*

Vor allem ist der religiöse Standpunkt des Verfassers entscheidend. In keiner Hinsicht liegt ein Grund vor, ihn älter als die Spruchdichter zu machen. Ja bei diesen scheint der Glaube an eine Vergeltung noch nicht erschüttert, während er der „Weisheit“ ein neues Problem stellt. Ausserdem gilt alles, was für die junge Datierung der Sprüche in die Wagschale fällt, *a fortiori* für *Hiob.* Dazu nehme man noch die Vorstellung vom Satan im Prolog, die auch aufs beste in diese Periode passt.

14) *Hiob* ist nicht leicht zu lesen, u. a. auch wegen der vielen darin vorkommenden ungebräuchlichen Worte, oder besser, wegen des Gebrauchs vieler, der lebenden Sprache entnommenen Worte, für deren Anwendung sich gerade anderswo in den A. T.-lichen Schriften keine Gelegenheit bot. Dazu kommt, dass der Text häufig corrupt ist; die Übertragung dieses Buches in der LXX ist zwar schön und dichterisch, aber sehr frei.

Ein ausgezeichneter Commentar ist der von Dillmann, *4. Ausg. 1891*; doch in der Feststellung des Textes ist D. wohl etwas zu vorsichtig. A. Merx gab 1870, *o. c.*, einen verbesserten Text. Man vergleiche auch Matthes, *Het Boek Job u. s. w., Utrecht 1864*; vom 2. Druck erschien nur *Lfg. 1—3, Groningen 1876—77.* Scharfsinnige Conjecturen findet man bei F. Hitzig, *Das Buch Hiob u. s. w., Leipzig u. Heidelberg*

1874, der jedoch die Commentare nicht genügend zu Rate gezogen hat. Siehe ferner G. Bickell, *De Indole Vers. Alex. Jobi, 1863* und *Z. f. Kathol. Theol., 1886, S. 557 ff.* und C. Siegfried, *The Book of Job, crit. ed. of the Hebr. text, Leipzig and Baltimore 1893.*

---

§ 24.

Der Psalter.

Der alttestamentliche Psalter (תְּהִלִּים) ist eine Sammlung von 150 religiösen Liedern zum liturgischen Gebrauche im zweiten Tempel. Gegenwärtig zerfällt er in 5 verschiedene Bücher; doch spiegelt sich in dieser Fünfteilung die Geschichte unsers Psalters nur in sehr geringem Masse wieder [1]).

34 Psalmen haben keine Überschrift. Unter den Liedern dagegen, die eine solche besitzen, werden 73 David, 2 Salomo, 1 Mose, 12 Asaph, 1 Heman, 1 Ethan, 11 den Kindern Korach's, 2 Jeduthun beigelegt; 6 Psalmen haben nur musikalische Überschriften, während die Psalmen 120—134 jedesmal durch die Worte שִׁיר הַמַּעֲלוֹת eingeleitet werden; bei 13 Liedern endlich finden wir historische Angaben [2]).

Der Wert dieser Überschriften für die Kenntnis der Entstehungsgeschichte dieser Gedichte ist ein sehr relativer. Sie lehren uns nicht, wer der Verfasser war, dagegen lassen sie uns manches hinsichtlich andrer liturgischer Sammlungen, die vor unserm Psalter bestanden haben, vermuten [3]). Die musikalischen Überschriften (wie auch das Wörtlein סֶלָה) sind meist ganz unsichrer Deutung; bei einigen Namen, die manche Gedichte führen, weiss man überhaupt oft nicht, ob

sie auf den Inhalt des Liedes gehen, oder vielleicht die Weise des Vortrages oder der musikalischen Begleitung angeben sollen [4]).

1) Der Name תהלים (תְּהִלִּים, תִּלִּין aram.) hat einen historischen Ursprung (vgl. § 16, Anm. 5), ist aber für diese ausführlichen schönen Lieder eigentlich nicht ganz glücklich gewählt. Für viele Gedichte würde der Name תְּפִלָּה (Gebet, Ps. 72, 20) zutreffender gewesen sein und als Gesammtname מִזְמוֹר, von der LXX mit *ψάλμος* (von *ψάλλειν* auf den Saiten spielen) wiedergegeben, woraus unser Wort *Psalm* entstanden ist, besser gepasst haben. Doch ist diese Überschrift schon sehr alt; nicht nur Origenes, sondern bereits Hippolytus (de Lagarde, *Abh. Gött. Ges. d. Wiss., Bd. 33, 1886)* nennt es *Σεφαρ θελειμ* סְפַר־תְּהִלִּים).

Die Zahl 150 steht fest. Denn die LXX reisst wohl einige Psalmen auseinander und combiniert wieder andere, zählt aber doch auch schliesslich 150 Lieder. Der 151. Psalm hat, wie die Überschrift unverkennbar zeigt, nie unsrer Sammlung angehört: *οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυὶδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ ὅτε ἐμονομάχησε τῷ Γολιάδ.* Er erweist sich allerdings auch als eine Übersetzung aus dem Hebräischen, ist jedoch, wie sich aus seiner Stellung erschliessen lässt, sehr späten Ursprungs.

Unsere Sammlung ist keine Anthologie, sondern ganz entschieden ein Gesangbuch für den gottesdienstlichen Gebrauch. Das ergibt sich aus mancherlei, vor allem aus den musikalischen Anweisungen und den Doxologieen. Diese Thatsache ist von Bedeutung besonders für die Zeitbestimmung. Denn wenn unser Buch eine Anthologie wäre, dann müsste man ältere Gedichte erwarten, als wir sie jetzt hier finden, wo wir es mit einem liturgischen Buche zu thun haben. Allerdings hat man zu diesem Zwecke auch wohl ältere Gedichte aufgenommen, doch sich in der Hauptsache von praktischen Gesichtspunkten leiten lassen, darum von älteren Liedern nur solche ausgewählt, die für liturgische Zwecke dienlich waren.

Der Psalter zerfällt in 5 Bücher. 1) Ps. 1—41; 2) Ps. 42—72; 3) Ps. 73—89; 4) Ps. 90—106; 5) Ps. 107—150. Jedes Buch schliesst mit einer bald kürzeren, bald längeren Doxologie,

z. B. „Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen, Amen.“ Im letzten Buch gilt der ganze 150. Psalm als solche.

Man könnte leicht auf den Gedanken kommen, dass diese fünf Bücher im Laufe der Jahrhunderte ganz allmählich gesammelt und immer das neue Buch dem schon vorhandenen angehängt sei; das erste würde dann das älteste, das letzte das jüngste sein. In dieser Auffassung liegt, wie wir später sehen werden, etwas wahres; doch so einfach ist die Entstehungsgeschichte unsres Psalters nicht. Die Fünfteilung ist teilweise eine willkürliche; denn Buch II und III und ebenso Buch IV und V gehören zusammen. Wahrscheinlich geschah sie כְּנֶגֶד הַתּוֹרָה (nach dem Muster der Thora), wie der Midrasch zu Ps. 1, 1 lehrt und auch Hippolytus (siehe de Lagarde, *o. c.)* bezeugt: *„ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλην πεντάτευχον“*. In der *Dreiteilung* (Buch I, Buch II und III, Buch IV und V) hingegen spiegelt sich in gewissem Sinn die Entstehungsgeschichte ab, die wir durch Vermutungen, welche uns unser Psalmbuch hinsichtlich älterer ihm vorausgegangener Sammlungen liturgischer Art an die Hand gibt, ergänzen können.

2) 34 Psalmen heissen מִזְמֹרַיָּא יְתוֹמַיָּא (verwaiste Psalmen) oder bloss יְתוֹמִים (Waisen), weil sie keinen „Vater“, d. i. keine Überschrift, die den Verfasser nennt, besitzen. David werden zugeschrieben: Ps. 3—9; 11—32, 34—41; 51—65; 68—70; 86; 101; 103; 108—110; 122; 124; 131—133; 138—145. Salomo: Ps. 72 und 127, Asaph: Ps. 50; 73—83; den Kindern Korach's: Ps. 42; 44—49; 84; 85; 87; 88, zusammen also 11 (ursprünglich wohl auch 12 Lieder); Ps. 88 wird ferner Heman, dem Esrachiten und Ps. 89 Ethan dem Esrachiten beigelegt. Der Name Jeduthum findet sich in Ps. 39 und 62 neben dem David's, in Ps. 77 neben dem Asaph's. Beim 90. Psalm wird Moses als Verfasser genannt. Weiter bemerken wir hinsichtlich der Überschriften noch, dass 6 Psalmen nur eine solche musikalischer Art haben, nämlich Ps. 66; 67; 92; 98; 100 und 102, dass 15 Lieder (Ps. 120—134) „Wallfahrtslieder“ heissen und endlich dass bei 13 Psalmen die Situation, in der sie verfasst sein sollen, angegeben wird. (Ps. 3; 7; 18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142.)

3) In dieser Anmerkung behandeln wir die Überschriften

die über den Verfasser oder die Lebensumstände desselben Auskunft geben, in der folgenden dann die übrigen Angaben.

Fest steht wohl, dass לדוד, לשלמה, etc. bedeutet „von David“, „von Salomo“ etc.; d. i. einer der Redactoren oder vielleicht einer der ältesten Abschreiber, der über die betreffenden Psalmen eine solche Bemerkung setzte, hat dies geglaubt. Der geschichtliche David beschäftigte sich mit Musik; auch zeigte er sehr grosses Interesse für den Jahvecultus; doch davon, dass er Psalmen und gar noch so viele verfasst habe, erzählen uns die ältesten Geschichtsbücher, wenn man sie richtig liest, nichts; es ist auch höchst unwahrscheinlich, weil niemand nach David auf eines dieser herrlichen Lieder anspielt. Jene Auffassung entstammt einer Periode, in der man die Volksgeschichte in Kirchengeschichte umbildete. Der Anfang damit wurde in gewissem Sinne mit der deuteronomischen Historiographie gemacht, doch völlig entwickelt finden wir dieses Bestreben erst in der priesterlichen Geschichtschreibung des Chronisten. Für diesen Verfasser ist David eben der Psalmdichter *κατ᾽ ἐξοχήν*.

Aber die Meinung der Redactoren oder Abschreiber ist unhaltbar, vgl. § 3, Anm. 2. Es ist eine unhistorische Verwertung der Überschriften, welche über ganzen *Sammlungen* standen und welche entweder die Sängergilden bezeichneten, bei denen die betreffenden Lieder in Gebrauch waren (Asaph, Kinder Korach's), oder die vielleicht die Weise der musikalischen Begleitung andeuteten (David), oder den Inhalt angaben (Schire-hammᶜalôth). Gerade diese letzten Worte erweisen die Richtigkeit unsrer Annahme; denn שִׁיר הַמַּעֲלוֹת ist ein *Singularis*, der verkehrt aus dem über der ganzen Sammlung stehenden *Pluralis* שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת gebildet wurde. Eine weitere Stütze für unsere Auffassung bietet die Überschrift לבני קרח das z. B. die holländische Bibelübersetzung auch, abweichend von der Übersetzung bei לדוד, wiedergibt durch „*für* die Kinder Korach's“ wie sie auch Ps. 72, 1 wegen Vs. 20 „*für* Salomo“ übersetzt hat.

Als man dann einmal auf dem verkehrten Wege war, einzelne Psalmen mit Überschriften zu versehen, wird man auch wohl über solche Psalmen, die nicht einer davidischen Sammlung entnommen waren, die Worte „*ein Psalm Davids*“ gesetzt haben.

Sicher noch jünger ist der Versuch, durch historische Notizen die David zugeschriebenen Lieder mit Ereignissen aus dessen

Leben in Zusammenhang zu bringen. Dass man dies mit Glück gethan habe, kann eine gesunde Auslegung nicht zugeben. Wer die geschichtliche Richtigkeit dieser Überschriften verteidigen will, muss den betreffenden Psalmen Gewalt anthun. Doch finden sich immer noch Leute, die vor dem wirklichen Schriftwort weniger Ehrfurcht haben als vor der Ansicht unbekannter jüdischer Gelehrten! Siehe v. d. Ham, *De Psalmen met hist. opschriften, Utrecht 1871* und Cornill, *Einl.*[2], *S. 210 ff.*). W. Staerk hat in *Z. A. W., 1892, S. 91—151* eine Studie veröffentlicht, worin er die Überschriften textkritisch festzustellen sucht und kam da (Seite 146 ff.) zu folgenden Aufstellungen: 1) die Psalmen erschienen anonym; zunächst wurden ihnen die liturgischen Angaben, darauf die Namen der Verfasser, und dann erst die geschichtlichen Notizen über die Situationen beigegeben; 2) die LXX hat die Zahl der Überschriften noch vermehrt und kennt u. a. Psalmen Jeremia's, Haggai's und Sacharja's; 3) der nachhexaplarische Text (d. i. nach Origenes) zeigt noch weitergehende Wucherungen dieser Art, die wir besonders in den syrischen und lateinischen Übersetzungen antreffen.

4) אֶל־הַנְּחִילוֹת (Ps. 5, 1) entweder = *zu Flöten,* oder der Anfang eines Verses, nach welchem dieser Psalm gesungen werden sollte.

בִּנְגִינוֹת (Ps. 4, 1 etc.) wahrscheinlich = *mit Seitenspiel.*

הִגָּיוֹן (Ps. 9, 17) wahrscheinlich = *rauschendes Spiel.*

לְהַזְכִּיר (Ps. 38, 1 etc.) wahrscheinlich = *zu singen bei der askara* (d. i. dem Teile des Speisopfers, der ins Opferfeuer geworfen wurde).

עַל־הַגִּתִּית (Ps. 8, 1 etc.) wahrscheinlich Lied *beim Weinkeltern*; weniger wahrscheinlich = nach der *Gathitischen* Weise (von der Stadt *Gath* abgeleitet).

עַל־הַשְּׁמִינִית (Ps. 6, 1 etc.) entweder = *auf einem achtsaitigen Instrument* oder = *in der Octave (Bass).*

עַל־מָחֲלַת (Ps. 53, 1), Bedeutung völlig unsicher.

Angaben gangbarer Melodien findet man in אֶל־שֹׁשַׁנִּים (oder עַל) Ps. 80, 1 etc. = nach der Weise *„die Lilien“;* אַל־תַּשְׁחֵת (Ps. 57, 1 etc.) = *verdirb nicht* (cf. z. B. Jes. 65, 8); עַל־אַיֶּלֶת־הַשַּׁחַר (Ps. 22, 1) = nach der Weise *„die Hindin der Morgenröte“;* עַל יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים [lies אֵלִים] (Ps. 56, 1) = nach der Weise *„die Taube auf fernen Terebinthen“;*

עַל־מוּת לַבֵּן (Ps. 9, 1) = nach der Weise *„Tod dem Jüngling"*, wahrscheinlich ist aber zu lesen עַלְמוּת לבן (= Jugend des Jünglings); עַל־עֲלָמוֹת (Ps. 46, 1) bedeutet wahrscheinlich: *mädchenartig* = *im Sopran*; möglicherweise ist es jedoch auch der Anfang eines Liedes.

In den Benennungen bestimmter Gedichtarten stecken vielleicht auch noch musikalische Angaben. מִזְמוֹר = *Harfenlied* (Ps. 3, 1 und in 56 weiteren Pss.). מִכְתָּם (Ps. 16, 1 etc.) bezieht sich entweder auf den Inhalt (Luther *„ein gülden Kleinod"*) oder auf die Musik (und dann = dumpf?); der Sinn ist völlig unsicher. מַשְׂכִּיל (Ps. 32, 1 etc.) vielleicht = *Lehrgedicht*; doch da hier die Hiphilform eine intransitive Bedeutung hat, besser = *praemeditatio*. עֵדוּת (Ps. 60, 1 etc.) = *Zeugnis;* שִׁגָּיוֹן (Ps. 7, 1 etc.) = *Dithyrambus*?

שִׁיר (Ps. 48, 1 etc.) ist das allgemeinste Wort = *Lied*, *Gesang* und שִׁיר־הַמַּעֲלוֹת wird noch stets am besten durch *„Wallfahrtslied"* übersetzt. Weitere Benennungen sind תְּהִלָּה und תְּפִלָּה.

Für das Wörtchen סֶלָה, das in 40 Psalmen 71 Mal vorkommt, hat sich immer noch keine genügende Erklärung gefunden. Meist wird es nach Ewald's Vorgang von סלל (= hoch aufschütten) abgeleitet und soll dann das Anschwellen der Musik, die den Gesang nur leise begleitet hatte, bezeichnen. Es kann aber auch eine Abkürzung sein, z. B. von סב לְמַעְלָה הַשָּׁר = *redi sursum cantor* = *da capo*. Die LXX gibt es durch *διάψαλμα* wieder; nach Dalman *(Th. Lit. Z. 1893, S. 518)* ist סלה = *σέλις* (Raum zwischen zwei Zeilen). Unwahrscheinlich ist P. Cassel's Meinung, dass סלה das griechische *ψάλλε* sei; denn *p* fällt vor *s* nicht weg, cf. Dan. 3, 5 פְּסַנְתֵּרִין = *ψαλτήριον*. Nach der Accentuation gehört es zum Context und ältere Übersetzer haben ihm darum auch einen entsprechenden Sinn (Aquila, Hieronymus und Targum: *„immer"*) untergelegt.

Zum Schluss noch לַמְנַצֵּחַ (Ps. 4, 1 und ausserdem noch in 54 Psalmen). Nach seiner *Etymologie* bedeutet es *„dem Sangmeister"*. In 2. Chr. 2, 1. 17 ist es = „Aufseher" und 2. Chr. 15, 21 bezeichnet es eine gewisse Thätigkeit (welche?) bei der Tempelmusik. Aber nach dem *Gebrauch* zu schliessen, könnte es *„Solosänger"* bedeuten, weil sich die Psalmen, über

denen es steht, ausgezeichnet zu einem Vortrag durch *einen* Sänger eignen (Dyserinck). Für die Einzelheiten und die Debatten über alle diese Bezeichnungen siehe Baethgen, *Handcommentar, Psalmen, Göttingen 1892, S. XI—XXI.*

Unser Psalter verrät deutliche Spuren einer allmählichen Entstehung und nachexilischer Redigierung [5]). Um das Alter des Buches näher zu bestimmen, muss man nicht von den einzelnen Gedichten, sondern von ganzen Liedergruppen ausgehen, wie solche durch die Einteilung in verschiedene Bücher oder durch die Überschriften an die Hand gegeben werden [6]). Und dann kommt man zu dem Ergebnis, dass das älteste Buch (Ps. 3—41) nicht über Nehemia's Zeit hinaufreichen kann, dass die anderen Bücher noch jünger sind und dass z. B. die Gruppe der korachitischen Psalmen, von denen 11 im Buch II und III Aufnahme gefunden haben, erst Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. gesammelt sein kann. Auch makkabäische Psalmen sind dem Psalter einverleibt worden. Über deren Zahl gehen die Ansichten der Exegeten noch weit auseinander; aber diejenigen Lieder, welche ziemlich allgemein dafür gelten, stehen in Buch II u. III. Diese Thatsache lehrt nur das eine, dass jene Bücher (vielleicht damals noch e i n Buch) in der makkabäischen Zeit überarbeitet wurden. Buch IV und V müssen wegen ihrer gegenwärtigen Stellung im Psalter nicht notwendig die jüngsten Lieder enthalten, doch als *Sammlung* sind sie wahrscheinlich die jüngste Gruppe, können aber eine Nachlese einiger Lieder sein, die bis dahin noch nicht zu einem Buch vereinigt waren; diese Nachlese kann vor der makkabäischen Überarbeitung von Buch II und III stattgefunden haben [7]). Wann der Abschluss des Ganzen erfolgt sei, lässt sich jetzt nicht mehr mit Sicherheit feststellen; doch wahrscheinlich ist es, dass $\pm$ 150 v. Chr. unser Psalmbuch in Alexandrien im Umlauf war [8]).

5) Der Psalter ist nicht das Werk eines Redactors, sondern ganz allmählich entstanden. Dies ergibt sich 1) aus den *psalmi bis editi* (Ps. 14 = 53; Ps. 70 = 40, 14—18; Ps. 108 = 57 + 60). Es bliebe unerklärlich, wie jemand, der eine Liedersammlung anlegt, einige Gedichte doppelt aufnehmen könnte; dagegen macht diese Thatsache keine Schwierigkeit, wenn wir annehmen, dass einzelne schon vorhandene Psalmgruppen combiniert wurden. 2) Es gibt *elohistische* und *jahvistische* Psalmen; die elohistischen finden wir in Ps. 42—83 und Ps. 108; dies deutet auf Verschiedenheit des Redactors nicht des Autors; denn Ps. 14 ist javistisch, der Parallelpsalm 53 dagegen elohistisch. Ferner ist der Ausdruck „Gott, mein Gott", „Gott, unser Gott" etc., der für unser Gefühl so innig klingt, doch nur eine Substitution für „Jahve, mein Gott", „Jahve, unser Gott" etc. 3) Die Doxologieen am Ende der einzelnen Bücher zeigen Abweichungen; wäre die Sammlung das Werk eines Mannes, so würde er wahrscheinlich immer dieselbe Doxologie angewendet haben; so dagegen wurden die bereits bestehenden beibehalten.

Unser Psalmbuch ist ferner unverkennbar nachexilisch. Denn 1) die elohistischen Psalmen stammen aus der nachexilischen Periode, als man sich zu scheuen begann, den heiligen Namen des Gottes Israels auszusprechen, und ein streng theoretischer Monotheismus den allgemeinen Namen Elohim bevorzugte. Dieselbe Erscheinung treffen wir in einigen Stücken *Nehemia's* und z. B. im *Prediger* an. 2) למנצח ist ein nachexilisches Wort, das allein beim Chronisten vorkommt; überhaupt setzen alle musikalischen Angaben eine so gut eingerichtete Tempelmusik voraus, wie wir sie erst aus der Zeit des zweiten Tempels kennen. 3) Auch innere Gründe bestätigen diese Zeitbestimmung. Wir stützen uns hiebei nicht sowohl auf die Thatsache, dass der religiöse Standpunkt vieler Dichter so hoch ist, sondern darauf, dass die Psalmen sehr oft eine Rückbeziehung auf das Gesetz und die Propheten offenbaren. Dies finden wir in recht weitgehendem Masse in der Psalmgruppe, die man allgemein für die älteste hält, Ps. 3—41. Ganz besonders sind unsere Psalmen von Jeremia und Deuterojesaja abhängig z. B. Ps. 22.

6) Früher ging man bei der Altersbestimmung der Psalmen von den einzelnen Gedichten aus; dies hing zusammen mit

einem Gebundensein an das, was man die Tradition nannte, was aber in Wirklichkeit nur eine ziemlich junge, unsichere Vermutung unbekannter jüdischer Gelehrten über den Ursprung der Lieder heissen muss. Man stellte sich dann die Frage, aus welcher Zeit dieses oder jenes Lied stammen könne, und entfernte sich am liebsten möglichst wenig von der Überschrift. Doch man fühlt, dass eine solche Untersuchung nicht auf gesunden kritischen Voraussetzungen ruht. Ewald glaubte auf diesem Wege 14 Psalmen David vindicieren zu können, und Kuenen setzte ihre Zahl in der ersten Ausgabe seines *H. C. O., III,* auf 12 fest. (Vgl. Cheyne, *Psalter, S. 190.*)

Der einzige Weg, der zu einigermassen sicheren Resultaten führen kann, ist, von den ursprünglichen Psalmsammlungen auszugehen; ist deren Alter bestimmt, dann kann man erst an die Frage herantreten, ob vielleicht ältere Lieder darin Aufnahme gefunden haben. Früher fragte man sich: Sind auch nachexilische Lieder im Psalmbuch? Jetzt muss die Fragestellung lauten: Sind uns noch einige vorexilische Gedichte oder Fragmente im Psalter bewahrt? Carpzov war der erste, welcher darauf aufmerksam machte, dass Ps. 72, 20 auf Psalmsammlungen, die unserm jetzigen Buche vorausgegangen seien, hinweise.

7) Ps. 3—41 ist ein Buch mit der Überschrift לדוד. Ps. 72 war ursprünglich wohl ein Nachtrag zu einer davidischen Sammlung, wie sich aus der Unterschrift in Vs. 20 ergibt. Ob er der Gruppe 3—41 oder einer andern davidischen Sammlung angehörte, bleibt ungewiss. In Buch II und III wurden auch Psalmen לדוד aus dieser oder einer andern Collection gleichen Namens, weiter 12 Psalmen Asaph's und 11 (oder 12) Korach's, d. i. aus liturgischen Büchern von beiden Sängergilden, aufgenommen. In Buch II und III begegnen uns die elohistisch redigierten Gedichte. In Buch IV und V treffen wir wieder die Jahve-Psalmen und viele mit der Überschrift לדוד (Ps. 138—145) an. Weiter lassen sich noch deutlich zwei ältere Gruppen unterscheiden, nämlich die Halleluja-Psalmen (Ps. 111 ff. und Ps. 146—150) und ein Liederbuch für die Wallfahrer (Ps. 120—134). Diese Sammlung ist, wie es scheint, zuletzt angelegt worden und umfasste verschiedene Gedichte, die noch keine Aufnahme in die bis dahin

bestehenden Psalmbücher gefunden hatten. Man kann sich das Anwachsen des Psalters einigermassen anschaulich machen durch folgende Tabelle (siehe Baethgen, *Comm., S. XXXIV*):

Erste Sammlung (Buch I) — David: Ps. 3—41.

Zweite Sammlung (Buch II und III).

a) — David: Ps. 51—72.

b) — Korach: Ps. 42—49; 84—88 + 89?

c) — Asaph: Ps. 50; 73—83.

Dritte Sammlung (Buch IV und V) — verschiedene Psalmen: Ps. 90—150.

An den Anfang des ganzen Psalters wurden Ps. 1 und 2 gesetzt, welche vielleicht ursprünglich zwei der gebräuchlichen Sammlungen eingeleitet hatten. In charakteristischer Weise wird in ihnen zum Ausdruck gebracht, dass der Psalter die Antwort der gläubigen Gemeinde auf das Gesetz (Ps. 1) und die Propheten (Ps. 2) ist.

Die älteste Sammlung kann aus der Zeit Nehemia's datieren, wenn man darauf die Nachricht in 2. Makk. 2, 13 beziehen will (*Kanon, S. 34 f. u. 128*). Dass Nehemia eine Liedersammlung angelegt und diese von ihm selbst oder bei der Einführung zum Tempelgebrauch den Namen לדוד empfangen habe, ist sehr gut möglich. In ihr wurden wahrscheinlich Lieder, welche die jüdischen Exulanten aus der vorexilischen Zeit herübergerettet hatten, aber sehr sicher auch Gedichte, welche von Deuterojesaja und Jeremia abhängig sind z. B. Ps. 22 aufgenommen *),.

Wann die zweite Sammlung (Buch II u. III) veranstaltet wurde, lässt sich nicht mit der gleichen Wahrscheinlichkeit angeben. Ihre Stellung im Psalter legt nahe, dass sie älter ist als Buch IV und V. Jedoch ist sie offenbar überarbeitet. Denn 1) ist die Reihenfolge der Lieder auffällig; 2) haben wir hier die redactionelle Veränderung von *Jahve* in *Elohim;* 3) finden wir in ihr die am meisten als makkabäisch bezeichneten Psalmen. Nun erhebt sich die Frage: wurden die Lieder לבני קרח bei

*) In einer gelehrten, aber doch nicht überzeugenden Untersuchung hat Dr. E. Sellin (*Disp. de origine carminum, quae primus psalterii liber continet, Erl. et Lipsiae 1892*) den vorexilischen Ursprung aller Psalmen des Buches I (ausgenommen Ps. 1 und 33) zu erweisen gesucht. Nur für Ps. 2 lässt er Zweifel zu.

der Sammlung selbst oder erst bei der Überarbeitung aufgenommen? Möglicherweise gehörten die korachitischen Lieder (Ps. 42—49 und Ps. 84—88) gleich anfänglich der Sammlung an. In diesem Falle könnte Buch II und III erst in der letzten Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr. entstanden sein; denn der Chronist (± 250 v. Chr.) kennt die Korachiten nur als Thürhüter (abgesehen von 2. Chr. 20, 19, wo ein Missverständnis vorzuliegen scheint). Sind dagegen jene Gedichte erst bei einer Überarbeitung der Sammlung einverleibt worden, so kann diese selbst ein höheres Alter haben; die Lieder Korach's sind dann vielleicht bei einer ersten Überarbeitung eingefügt; jedenfalls geschah dies vor Aufnahme der makkabäischen Psalmen, da diese letzteren (Ps. 44; 74; 79 und 83) die korachitischen Psalmen aus ihrer ursprünglichen Reihenfolge herausgerissen haben.

Die dritte Sammlung (Buch IV und V) enthält jahvistische Psalmen; sie muss deswegen älter sein, als die Überarbeitung der zweiten Sammlung. Finden sich makkabäische Psalmen darin, so können sie nachträglich hineingekommen sein und brauchen nicht gleich bei der ersten Zusammenstellung aufgenommen zu sein. Vielleicht wurde damals auch Buch II und III durch die Einschiebung makkabäischer Psalmen erweitert; die Endredaction dürfte vielleicht einige Zeit vor dem Jahre 160 v. Chr. anzusetzen sein. Wüssten wir sicher, dass das Citat 1. Chr. 16, 8—36 (= Ps. 105, 1—15; Ps. 96 und Ps. 106, 1. 47. 48) wirklich vom Chronisten selbst geschrieben und keine Interpolation einer jüngeren Hand ist, so würde diese Sammlung, wenn nicht gar der ganze Psalter schon im Jahre 250 bestanden haben; denn selbst die Doxologie am Schlusse des 106. Psalmes findet sich dort. Doch einstweilen ist es geratener, bis dicht an oder bis in die makkabäische Periode herabzugehen. Während die zweite Sammlung (wie die *psalmi bis editi* erweisen) unabhängig von der ersten angelegt wurde, kam die dritte unter steter Berücksichtigung der vorhandenen Sammlungen zustande. Aus diesem Grunde ist wahrscheinlich Ps. 84, der ursprünglich zur Gruppe der *Schîre hamma'alôth* gehört hatte, nicht noch einmal aufgenommen worden, weil er bereits aus dem Buch *Korach* in Buch II und III übergegangen war.

Unsre Vorstellung vom successiven Wachsen des Psalters, die u. a. auch von Rob. Smith (*The O. T. in the Jew.*

Church, 2. ed., 1892) geteilt wird, müsste von Grund aus umgestaltet werden, falls die Methode von Olshausen (1853) und Cheyne (*Psalter, 1891*) richtig wäre, und wir als Ausgangspunkt die makkabäische Periode nehmen müssten. Olshausen that dies auf Grund der vielen Klagepsalmen, welche auf die Verfolgung durch Antiochus Epiphanes hinweisen sollten; Cheyne kommt zu einem ähnlichen Resultat auf Grund des Jubeltons, der in Buch IV und V herrscht, und setzt demgemäss die letzte Sammlung bald nach 142, wo es Simon, dem letzten der fünf tapferen makkabäischen Brüder, geglückt war, die Syrer aus der *Akra* in Jerusalem zu vertreiben (p. 12). Olshausen hält jeden Psalm *a priori* für makkabäisch, wenn sich nicht zwingende Argumente für eine ältere Zeitbestimmung anführen lassen. Cheyne's Resultat ist gemässigter als man nach seiner Methode erwarten sollte. Nach ihm sind aus den jüngsten Büchern (IV und V) nur 16 Lieder makkabäisch (*S. 456*): Ps. 101; 108; 115; 116; 117; 118; 135; 136; 137; 138; 145; 146; 147 (?); 148; 149; 150, wozu (p. 24) aber noch Ps. 110 als ein Gedicht auf Simon den Makkabäer kommt. In Buch II und III hält er für entschieden makkabäisch: Ps. 44; 60; 61; 63; 74; 79; 83 (*S. 455 sq.*). Aus Buch I weist er der Makkabäerzeit zu: Ps. 33 (anonym); Ps. 20 und 21 und vielleicht Ps. 7; 14; 16. Also im ganzen 27 bis 30 von den 150 Psalmen.

Bereits Theodorus von Mopsuestia hielt 17 Psalmen für makkabäisch, nämlich Ps. 44; 47; 55—60; 62; 69; 74; 79; 80; 83; 108; 109; 144 (Baethgen, *Z. A. W. 1886, S. 261 ff.; 1887, S. 1 ff.*). Auch Calvin lenkte die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt, indem er Ps. 83 auf Grund von 1. Makk. 5 ausdeutete. Jetzt gelten ziemlich allgemein als solche: Ps. 44; 74; 79; 83: Van den Palm hielt auch unter andern Ps. 118 für ein Gedicht, das auf den 25. Kislew 164 v. Chr. zur neuen Tempelweihe gemacht sei (de Jong, *de psalmis Maccabaicis L. B. 1857*).

Unsere Auffassungsweise ermöglicht es uns, wie jeder sieht, mit Cheyne verhältnismässig viele makkabäische Psalmen anzunehmen. Wir halten es indessen nach wie vor für das Wahrscheinlichste, dass sie in Buch II und III, und wohl auch in Buch IV und V eingeschoben seien. Die Anfertigung

beider Sammlungen selbst möchten wir also früher ansetzen. Dagegen schliesst allerdings unsre Vorstellung vom Werden des Psalmbuches die Annahme solch' junger Lieder in Buch I aus.

8) Die Zeitbestimmung für den Abschluss des Ganzen bleibt auf unserm Standpunkt unsicher. Doch unsere Ansicht von dem Gang der Dinge hat mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die von Cheyne. Ungefähr im Jahre 150 v. Chr. muss ein hebräisches Psalmbuch bei den Juden Alexandrins im Umlauf gewesen sein, da Sirach's Enkel im Jahre 132 v. Chr. eine Übersetzung von *τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία* kannte, worunter doch sicher wohl das Psalmbuch inbegriffen war (*Kanon, S. 30*). Da die Zahl der Psalmen auch in der griechischen Übersetzung so fest steht, ist Cheyne's Meinung unwahrscheinlich, dass man in Ägypten erst ein unvollständiges Psalterium gehabt habe, dass sich dann aber die reichen Synagogen Alexandriens und des Tempels zu Leontopolis rasch in den Besitz der von Simon Makkabäus 142 v. Chr. erweiterten Ausgabe der Psalmen gesetzt hätten (Cheyne, *o. c., p. 12*).

Die einzelnen Psalmen haben, sowohl von litterarischem Standpunkte aus, als auch nach ihrem Inhalte betrachtet, sehr verschiedenen Wert. Es finden sich Stücke von geringer dichterischer Schönheit, so z. B. die alphabetischen Lieder, die geradezu eine Aneinanderreihung von Citaten sind (Ps. 25 und 119); andere sind als eine Art Mosaikwerk aus losen Fragmenten zusammengestellt (Ps. 97). Doch auch bei diesen Psalmen wird eine tiefere Betrachtung erkennen, dass ihr religiöser Inhalt darum nicht gering ist. Abgesehen von Ps. 45, der jedoch wahrscheinlich allegorisch gedeutet wurde, sind sie alle religiösen Inhalts; dieser selbst ist jedoch wieder recht mannigfaltiger Art. Da sind Klagegesänge und Jubellieder, Gebete und Danksagungen, Lehrgedichte und Lobgesänge über die Natur, Königspsalmen und Kriegslieder [9]).

Auf zweierlei Weise kann man die Psalmen lesen: aus historischem Gesichtspunkt und zur Erbauung. Im ersteren

Fall muss man sich alles hinweg denken, was sich im Laufe der Jahrhunderte an das Psalmwort festgeknüpft hat; im anderen Fall ist der Psalter das Gesangbuch der jüdischen und christlichen Kirche geworden, die klassische Äusserung des Lebens mit Gott [10]).

Der Text hat an vielen Stellen gelitten, sowohl durch Abschreiber wie durch die mündliche Überlieferung. Nur in vereinzelten Fällen kann er durch Vergleichung der Parallelstellen oder die Lesart der alten Übersetzungen verbessert werden. Meistens aber muss man seine Zuflucht zur Conjecturalkritik nehmen. Man darf zufrieden sein, wenn man der Lesart des Tempelgesangbuches so nahe wie möglich gekommen ist, und muss darauf verzichten, genau die Worte so wiederherstellen zu wollen, wie sie vom Dichter selbst gesprochen oder geschrieben sind [11]).

9) Inhaltlich lassen sich die Psalmen folgendermassen einteilen, wobei wir jedesmal einige Beispiele angeben werden: *1*) Naturpsalmen (Ps. 8, 19 a; 104); *2*) historische Psalmen (Ps. 78; 81; 105; 106); *3*) Königspsalmen (Ps. 2; 20; 21; 45; 72; 110); *4*) Wallfahrtslieder (Ps. 120—134); *5*) Lehr- und Moralgedichte (Ps. 1; 19 b; 119; 139); *6*) Lobpreisungen Gottes (Ps. 16; 18; 27; 100); *7*) Gebete und Klagegesänge (Ps. 3—7; 9; 10; 22; 102; 140—143); *8*) Kriegslieder (Ps. 24 b; 68).

Die rein wissenschaftliche Exegese der Psalmen denkt sich so weit möglich die christliche Erklärung weg, die wir unbewusst hineinlegen, und die in die poetischen Übertragungen, ja selbst in die Übersetzungen eingedrungen ist; dann erhalten viele Psalmen ein ganz anderes Aussehen als sie es bei ihrer praktischen Verwendung haben. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn man bedenkt, dass in vielen Psalmen die erste Person, die redet (das „Ich“) nicht eine Person, sondern die jüdische Gemeinde ist, dann verschwindet daraus z. B. der Glaube an die Auferstehung und Unsterblichkeit des Individuum's (vgl. *Th. St. 1892, S. 63 ff.*). Smend hat (*Z. A. W. 1888, S. 49 ff.*) vielleicht diese Auffassung etwas übertrieben und Dr. Schuur-

mans Stekhoven (*Z. A. W. 1889, S. 141 ff.*) hat darum einigen Psalmen mit Recht den individuellen Charakter gewahrt. Aber auch selbst diese Lieder wurden dem Gemeindebedürfnis angepasst, und fragt man nach der Bedeutung dieses oder jenes Liedes aus dem Tempelgesangbuch, so darf man jene Gemeindebedeutung nie ausser Betracht lassen. Im Anschluss an viele Stücke der Thora, wo das Volk in der 2. Person Singularis angeredet wird (z. B. im Dekalog, im aronitischen Segen, Num. 6, 23—26 etc., bei den Propheten und Dichtern) findet sich diese Erklärung hie und da schon in der LXX, im Targum, im Mittelalter bei Raschi, in der neuern Zeit aber bei Hengstenberg, Olshausen und Reuss*). Und so ist es auch in mancher anderen Hinsicht. Die wissenschaftliche Exegese erklärt die Psalmen „zeitgeschichtlich" d. i. als echt jüdische Lieder. Nun muss wohl die Exegese das Beweismaterial für die Zeitbestimmung liefern, umgekehrt aber hat auch die Anschauung, der man hinsichtlich der Entstehung des Psalters huldigt, Einfluss auf die Exegese (*Th. St. 1892, S. 62*).

Doch das Psalmbuch ist auch Jahrhunderte lang das Gesangbuch der Frommen in Israel und der christlichen Kirche gewesen. Es waren die besten in Israel, die in den Psalmen gegenüber der gesetzlichen Richtung ihre Gefühle geäussert und die aus ihnen ihre geistige Nahrung gezogen haben. Dies hat zu einer praktischen Auffassung geführt, die auch ihr Recht hat. Selbst aus wissenschaftlichem Gesichtspunkte darf man sie nicht ganz verwerfen, insofern man im Auge behält, dass wir dann die Linien durchziehen und die gereimten Psalmgesänge unserer Kirchen eigentlich „christliche Lieder auf grund alttestamentlicher Motive" sind. Luther hat den Psalter „aller Heiligen Büchlein" genannt, weil er in allen Lebenslagen dem, was ein mit Gott in Verkehr stehendes Herz bewegt Ausdruck verleiht. Man lese was Baethgen (*Comm.*

*) Lic. Dr. G. Beer, *Individual- und Gemeindepsalmen, Marburg 1894*, unterscheidet drei Klassen von Psalmen (S. CI): A. „Lieder in denen die Gemeinde mehr oder weniger selbst spricht (eigentliche Gemeindelieder)". B. „Lieder aus der Gemeinde (sogenannte Individualpsalmen)". C. „In der Mitte beider Gruppen stehen die Lieder, deren Subject der עבד [nämlich der עבד יהוה Deuterojesaja's] ist". In der Klasse B sieht er für rein individuell an: Ps. 3; 4; 6; 8; 16; 19a; 37; 49; 62; 73; 104; 139.

S. IV und V) aus Luthers Vorrede zum Psalter mitteilt. Tholuck sagte sicher mit Recht: „Gesänge, die wie die Psalmen eine Probe von drei Jahrtausenden bestanden haben, tragen einen Kern für die Ewigkeit in sich".

Eine gute holländische Übersetzung der Psalmen hat Dyserinck geliefert, *Haarlem 1877* und gute Commentare sind die von Hupfeld, (besorgt von Nowack) *Gotha 1888* Delitzsch, *4. Aufl., Leipzig 1883,* und besonders Baethgen 1892 und Cheyne 1888, welche fortwährend die Aufmerksamkeit auf die Parallelen aus den Propheten und der Thora lenken.

11) Vielleicht wurden die Psalmen gleich den arabischen Gedichten ursprünglich mündlich überliefert. Dann kann es uns auch nicht verwundern, dass der Text so oft beschädigt ist. Die Vergleichung von Ps. 18 mit 2. Sam. 22 ergibt 70 Varianten, und die *bis editi* des Psalters, sowie die früher erwähnten Psalmen verglichen mit dem Texte in 1. Chr. 16, 8—36 führen zu einem ähnlichen Ergebnis. Durch die zweifache Recension kann man häufig eine ältere Textgestalt erschliessen. Bisweilen bietet auch die LXX, die Peschito oder Vulgata einen besseren Text; doch viele Fehler sind schon sehr alt. Diese muss man vermittels der Conjectur verbessern. Man braucht nur den Text unserer Kirchenlieder mit der ursprünglichen Gestalt (oft bei noch lebenden Dichtern) zu vergleichen, um eine Ahnung davon zu bekommen, wie aussichtslos jeder Versuch ist, genau die Worte wieder herauszufinden, welcher sich die Dichter selbst bedient haben. Besonders gilt dies von Gedichten oder Fragmenten, die etwa aus der vorexilischen Zeit auf uns gekommen sind. Man muss sich darum mit einem lesbaren Text zufrieden geben, von dem man voraussetzen darf, dass er im Gesangbuch des zweiten Tempels gestanden habe (Baethgen, *Jahrb. f. pr. Theol. 1892, S. 405 ff., 593 ff.*). Manchmal gelingt es noch das Prophetenwort oder die Stelle der Thora ausfindig zu machen, die dem Psalmdichter vor dem Geiste geschwebt hat; dies kann uns dann auch hie und da eine Textverbesserung an die Hand geben.

---

§ 25.

Die priesterliche Geschichtschreibung.

Chronica-Esra-Nehemia.

Nach der Einführung der priesterlichen Thora konnte die deuteronomische Geschichtschreibung stets weniger die herrschende Geistesrichtung befriedigen. Es war nicht genug, dass man das Betragen von Fürst und Volk nach dem Tempelbau an dem Masstab des deuteronomischen Gesetzes gemessen und verurteilt hatte. Wenn am Anfang der israelitischen Geschichte schon eine ausgearbeitete Cultusgesetzgebung existiert hatte, so konnte man es sich gar nicht anders vorstellen, als die Männer nach Jahve's Herzen mussten auch einen diesem Gesetze gemässen Wandel geführt haben.

Wie lange nach dem Jahre 433 man mit dieser Umgestaltung der Geschichte begonnen hat, können wir nicht mehr aufhellen. Wohl aber wissen wir, dass dieselbe mit dem Werk des Chronisten zum Abschluss gekommen ist und dass dieser Vorgänger in seinem Geist gehabt hat [1]).

Sein Werk umfasste die Geschichte von der Schöpfung der Welt an bis zum elften Geschlecht nach Serubbabel. Auch die Bücher Esra und Nehemia gehörten dazu. Die älteste Geschichte (1. Chr. 1, 1—9, 34) behandelt er bloss in der Form von Stammbäumen, historischen und geographischen Listen. Von David bis zum Ende der babylonischen Gefangenschaft (1. Chr. 9, 35—2. Chr. 36, 23) ist seine Darstellung viel ausführlicher. Je näher er seiner eigenen Zeit (± 250 v. Chr.) kommt, desto enger schliesst er sich an die wirkliche Geschichte an, wiewohl er auch in diesem Teil seines Buches keine reine Erzählung geschehener Ereignisse gibt [2]).

Die Untersuchung über die Entstehung dieses Geschichtswerkes löst sich ganz und gar in die Frage nach den von ihm benutzten Quellen auf. Für *Chronik* war seine Hauptquelle ein *Midrasch* zu *Samuel* und *Königen* und für *Esra-Nehemia* schöpfte er aus einem aramäischen Werk; ausserdem standen ihm Memoiren Esra's und Nehemia's selbst (die wahrscheinlich jedoch schon in einer Schrift verarbeitet waren) zu Gebote (die sogenannten *Ichstücke*) [3].

1) Bei der Einführung des Priestergesetzes wusste man noch recht gut, dass „mosaisch“ nicht gerade zu bedeuten braucht: wörtlich so von Moses verordnet, Esr. 9, 11 (*Kanon, S. 101, 113, 146*). Aber allmählich muss die unhistorische Vorstellung durch die Buchstabenknechtschaft der Schriftgelehrten überhand genommen haben. Auf diesem Standpunkt konnte man die alte Volksgeschichte gar nicht mehr begreifen. Man vermisste geradezu alles, was man erwarten konnte, und was nicht zu entbehren war, das trug man unbedenklich ein.

Zwischen 433 und ± 250 liegen zwei Jahrhunderte. Wann man in dieser langen Periode mit der priesterlichen Umarbeitung der Geschichte begann, lässt sich nicht mehr ermitteln. Wohl aber ist das sicher (vgl. Anm. 3), dass unser Autor nicht der erste gewesen ist, der sich daran machte. Er hat nur zu einem grossen Ganzen zusammengefügt, was vor ihm bearbeitet war. Vor ihm hat schon Jdc. 19—21 eine Umgestaltung in mehr oder weniger priesterlichem Geiste erfahren und wurden wahrscheinlich auch die priesterlichen Retouchen in *Königen* angebracht (§ 14, Anm. 8).

2) Diese priesterliche Geschichtsdarstellung hebt mit dem ersten Menschen an. Allein weil die älteste Zeit bereits ausführlich in dem priesterlich redigierten Werk des Hexateuchs beschrieben war, beschränkt sich unser Verfasser für diesen Zeitraum bis zu David auf Notizen, hauptsächlich über die israelitischen Stämme; bei Juda, David's Haus, Benjamin und Levi hält er sich am längsten auf (1. Chr. 1, 1—9, 34). Die Geschichte von David bis zum Ende des Exil's (1. Chr. 9, 35—2. Chr. 36, 23) teilt sich in drei Abschnitte: David (1. Chr. 9, 35—29, 29), Salomo (2. Chr. 1—9), die Periode von

Rehabeam bis Zedekia (2. Chr. 10, 1—36, 21), während jetzt in unsern Büchern der Chronik der Schluss Vs. 22 und 23, das Edict des Cyrus über die Freilassung der jüdischen Exulanten aus Babel, ganz jäh abbricht.

Diese Verse 22 und 23 werden am Anfang von *Esra* (1, 1—2) wiederholt. Letzteres Buch gliedert sich in zwei Teile: C. 1—6 teilweise hebräisch, teilweise aramäisch (nämlich 4, 8—6, 18) geschrieben, berichtet die Rückkehr der Verbannten aus Babel unter Serubbabel (den der Verfasser mit Sesbazzar identificiert) und Josua und die ersten Ereignisse bis zur Vollendung des Tempels im 6. Jahre des Darius Hystaspis; C. 7—10 schildert den Zug des Priesters und Schriftgelehrten Esra nach Jerusalem im 7. Jahre des Artaxerxes (Longimanus) und die von ihm unmittelbar nach seiner Ankunft ins Werk gesetzten Veranstaltungen.

Im Buche Nehemia teilt dieser jüdische Nachfolger Sesbazzar's die ihm im 20. Jahre des Artaxerxes (Longimanus) gegebene Erlaubnis mit, nach Jerusalem zu gehen und die Mauern wieder aufzubauen. Unter vielem Widerstand wurde das Werk vollbracht und zugleich wurden andere Verbesserungen eingeführt (C. 1—6). C. 7 enthält ein Verzeichnis der unter Serubbabel Zurückgekehrten. C. 8—10 beschreibt die Vorlesung des Priestergesetzes durch Esra, die Feier des Laubhüttenfestes und die Bundesschliessung auf grund des neuen Gesetzes. Im letzten Abschnitt (C. 11—13) finden wir Listen der Einwohner Jerusalems (C. 11), der Priester und Leviten (C. 12, 1—26), eine Erzählung über die Einweihung der Mauern (Vs. 27—43), über die Einsammlung der Erstlinge und Zehnten (Vs. 44—47), während C. 13 mit der Erzählung dessen schliesst, was Nehemia nach seiner Rückkehr vom persischen Hof ausgeführt hat.

Früher war man ziemlich allgemein der Ansicht, unser Autor habe wenigstens die Periode nach 536 ziemlich getreu gezeichnet, wenn er auch die ältere Geschichte nach seinem Pragmatismus überarbeitet haben mochte. Nach Kosters' Studie (*Het Herstel v. Isr.*) über diesen Gegenstand, muss ihm auch dies Lob abgesprochen werden (vgl. Anm. 3 und 6 unseres §).

Dass die erwähnten drei Bücher ursprünglich ein Ganzes

bildeten, liegt klar auf der Hand. *Esra* ist von *Chronik* abgetrennt worden, wie sich aus 2. Chr. 36, 22. 23 verglichen mit Esr. 1, 2 f. ergibt. Das bringt uns unwillkürlich zur Annahme, anfangs habe zuerst *Esra* und *Nehemia* kanonisches Ansehen erlangt, weil der Inhalt der *Chronik* zu sehr von *Samuel-Königen* abstach und sie in jedem Fall denselben Zeitraum wie diese Bücher behandelt. *Esra* und *Nehemia* wurden vor Alters als *ein* Buch gerechnet, wie wir aus Josephus, *c. Ap. I, 8,* ersehen, der 13 historische Bücher zählt; ebenso *Baba Bathra fol. 15 a;* die masorethische Unterschrift kommt denn auch bloss hinter *Nehemia* vor. Man nannte sie *I. u. II. Esra,* infolge dessen dann die beiden Apokryphen *III. u. IV. Esra* hiessen.

Der Name דברי הימים *Jahrbücher* wurde früher für amtliche Bücher gebraucht, später im weitern Sinn von *historischen Schriften.* Der Name *παραλειπόμενα* (LXX, Vulg.) bedeutet wahrscheinlich: Dinge, die in *Samuel* und *Könige* übergangen waren. Die Benennung *Chronik* verdankt das Werk dem Hieronymus (*Prol. galeat.*), der es als *Chronicon totius divinae historiae* bezeichnete, weil es die ganze Geschichte umfasste.

Als man noch den Abschluss des A. T.lichen Kanon's Esra zuschrieb, legte man auch diesem Schriftgelehrten das ganze Werk bei. Nun ist es zwar von einem Verfasser zusammengestellt, muss aber jünger sein. In Chr. 1—Neh. 13 spüren wir von Anfang bis Ende einen Geist, der Ton der Erzählung und die Diction ist (abgesehen von den aufgenommenen Stücken) überall gleich und rührt offenbar aus derselben Zeit her. Wenn wir es versuchen, die Entstehungszeit festzustellen, so ergibt sich uns zugleich, dass die *Chronik* nicht älter als *Esra* und *Nehemia* ist. Dafür spricht: 1) Der Name der Münze אֲדַרְכֹּנִים (Dariken) 1. Chr. 29, 7 (in David's Zeit). Die persische Periode muss also schon weit vorgeschritten oder gar vorbei gewesen sein, als man so ohne Anstand diesen Namen für eine Münze in David's Tagen gebrauchte. 2) Die *Genealogie der Davididen* (1. Chr. 3, 17—24) geht im masorethischen Text bis ins 6., aber nach der bessern Lesart der LXX, Vulg. u. Peschito bis ins 11. Glied nach Serubbabel herab; dies führt uns auf ± 250 v. Chr. (Kuenen, *H. C. O.*[2], *I, § 29, n. 6*).

3) In der griechischen Periode ist es begreiflich, dass ein Autor es für nötig hielt, (2. Chr. 36, 22 f.) Kores „König von Persien" zu nennen; ebenso wird an verschiedenen Stellen in *Esra* (1, 8; 3, 7; 4, 3. 5. 7. 24; 6, 14; 7, 1) zu dem Namen der persischen Könige stets „König von Persien" hinzugefügt und in Neh. 12, 22 wird Darius III. Kodomannus einfach *Darius der Perser* genannt. 4) In Neh. 12, 26 und 47 wird auf die Tage Nehemia's zurückgeblickt. 5) In Neh. 12, 10 f. werden 6 Hohepriester nach Josua aufgezählt; Eljaschib (der Zeitgenosse Nehemia's) war der dritte; folglich werden noch drei nach Nehemia erwähnt und Jaddua, der sechste, war wirklich zur Zeit Alexanders des Grossen Hoherpriester (Jos., *Ant. XI, 7 ff.*). 6) Alles, was uns die Quellenforschung lehrt, widerspricht dieser Ansetzung nicht; auch die Sprache (in welcher der Verfasser selbst schrieb) bietet zwar ein ziemlich reines Hebräisch, es lassen sich aber doch darin Anzeichen dafür auffinden, dass das Hebräische eine tote Sprache zu werden anfing (Gesenius, *Gesch. d. hebr. Sprache u. Schrift, S. 37 ff.*).

3) Welche Quellen standen dem Chronisten zu Gebote? Seine Stammbäume (I. Chr. 1—9, 34) sind grossenteils denen des Hexateuchs entlehnt; einzelne Schreibfehler haben sich hier eingeschlichen, jedoch scheint ihm auch bisweilen eine andere Auffassung von den Familienverzweigungen vorzuschweben. Insoweit seine Darstellung mit der in *Samuel-Königen* parallel läuft, könnte man manchmal meinen, er habe diese Bücher, die er natürlich gekannt hat, als Quellen benützt und in sein Werk eingearbeitet; denn oft berührt er sich wörtlich mit diesen älteren Schriften, oder hat eine bessere (bisweilen auch eine weniger gute) Lesart, wobei man noch beachte, dass er häufig ein Wort der alten klassischen Sprache durch einen Ausdruck des jüngeren Hebräisch ersetzt. Da sich jedoch diese Übereinstimmung auch anders erklären lässt, ist diese Ansicht nicht richtig.

In 2. Chr. 24, 27 verweist der Verfasser den Leser nach einem *Midrasch zu dem Buch der Könige*. Dies ist seine Hauptquelle gewesen, d. h. *wenigstens für die Geschichte nach David seine einzige Quelle.* Daneben führt er scheinbar noch eine andere Gruppe von Quellen an, nämlich Schriften von

Propheten; denn alle Propheten haben ja nach seiner Meinung geschrieben *) und er huldigt offenbar schon der späteren jüdischen Anschauung, dass alle Propheten die Geschichte ihrer Zeit schriftlich aufgezeichnet haben. Deshalb citiert er die „Debarim Jehu's des Sohnes von Hanani“, „Iddo's“ u. s. w. Allein in 2. Chr. 20, 34 gibt er nicht undeutlich zu verstehen, dass er das, was er daraus entlehnt nennt, selbst im „Buch der Könige“ gefunden habe. Ja er sagt, dass die „Debarim Jehu's“ in „das Buch der Könige Israel's“ eingerückt seien (אֲשֶׁר הֹעֲלָה); vgl. auch 2. Chr. 32, 32.

Nun könnte man versucht sein zu glauben, dass er neben dem erwähnten Midrasch noch einige andere Bücher für seine Arbeit verwendet hatte, weil er jedesmal nach „dem Buch der Könige Israel's und Juda's“ oder „Juda's und Israel's“ oder bloss „dem Buch der Könige Israel's“ oder „der Könige Juda's“ verweist. Man hat wohl gedacht, dass er die Schriften noch vor sich hatte, aus denen der Schreiber von *Königen* schöpfte, und auf welche auch dieser verweist. Doch die Titel sind verschieden. In *Königen:* ספר דברי הימים למלכי ישראל (יהודה) und in der *Chronik:* ספר מלכי ישראל ויהודה. Darum meinten wieder andere, seine Verweisungen bezögen sich einfach auf *Samuel* und *Könige* (wegen der zahlreichen wörtlichen Parallelen); aber das ist ebenfalls unmöglich, weil in den citierten Stellen bei *Samuel* und *Königen* nichts zu finden ist. Das allereinfachste und wahrscheinlichste ist doch die Hypothese, er habe nur eine Schrift benutzt, die er unter verschiedenen Namen anführt, und diese sei ein *Midrasch* zu *Samuel* und *Königen* gewesen. Dass dieser eine nachexilische Bearbeitung der *Quellen* genannter Bücher gewesen sein sollte, ist *in abstracto* nicht unmöglich, wohl aber unwahrscheinlich. Man wird doch nicht, nachdem sie bereits vom deuteronomischen Historiographen in einem Werk zusammengestellt waren, diese Bücher noch einmal einer Überarbeitung unterzogen haben.

Unter seinen Quellen für die Geschichte nach der babylonischen Gefangenschaft befinden sich historisch sehr wertvolle Stücke, nämlich die, welche mit geringen Veränderungen den

---

*) Er erwähnt auch einen Brief Elia's an Joram von Juda (2. Chr. 21, 12).

eigenhändigen Memoiren Esra's und Nehemia's entlehnt sind. Daneben jedoch hat er auch einiges, dem nicht so grosse Bedeutung beizulegen ist. In Esr. 1—6 treffen wir nichts, das auf Esra als Verfasser hindeute; Esra selbst bedient sich ja immer der 1. Person. Diese Capitel behandeln vor allem die Geschichte der jüdischen Gemeinde vor Esra's Ankunft. Esra tritt hier in den Hintergrund, selbst da, wo wir es nicht erwarten würden z. B. in C. 4, 7—23, das uns in die Zeit kurz vor seiner Ankunft oder gar seines Aufenthaltes in Jerusalem im 7. Jahre des Artaxerxes versetzt.

In C. 7—10 stammt C. 7, 27—9, 15 von Esra eigenhändig her. Offenbar ist die Einleitung, C. 7, 1—10 von einer andern Feder später geschrieben und geht darauf hinaus, Esra zum hohenpriesterlichen Geschlecht zu rechnen und zu verherrlichen. In C. 10 ist wieder von Esra in der 3. Person die Rede. Auch das Edict des Artaxerxes C. 7, 11—26 liegt wohl in Überarbeitung vor, denn es trägt eine stark jüdische Färbung.

Neh. 1—7 ist wahrscheinlich ganz aus Nehemia's Denkwürdigkeiten genommen; es ist in der 1. Person geschrieben, verrät einen eigentümlichen Stil und darin tritt uns seine merkwürdige Persönlichkeit entgegen, als eines Mannes, der bereit ist vieles aufzuopfern, um sich in den Dienst einer grossen Idee zu stellen, nämlich des Wohles seines Volkes.

In Neh. 8—10 finden wir wieder eine andere Diction; Nehemia wird hier ganz objectiv erwähnt. Ist dies Stück auch nicht den Denkschriften Nehemia's entlehnt, so ist es doch historisch sehr wertvoll. Offenbar ist es aus einem Bericht genommen, der älter ist als die Endredaction der Thora, denn in einzelnen Punkten wie im Fehlen des Abendbrandopfers und in der Festsetzung des Kopfgeldes auf $^1/_3$ Sekel für das Heiligtum etc. weicht er von den diesbezüglichen Bestimmungen in den jüngsten Teilen des Priestergesetzes ab (vgl. § 20, Anm. 3). Mit Esra 10 können diese belangreichen Capitel aus derselben Schrift genommen sein, welche auch die Ichstücke enthielt.

Die letzten Capitel von *Nehemia* stammen wohl teilweise, grossenteils aber nicht aus Nehemia's Memoiren und sind in jedem Fall überarbeitet. In diesen Capiteln (11—13) wird als Quelle ספר דברי הימים genannt (Neh. 12, 23). Daraus ist wohl das Original der Genealogieen in C. 11 und 12, 1—7. 8 f.

12—21 entlehnt. Es ist sehr leicht möglich, dass diese Quelle mit der Schrift identisch ist, aus welcher der Autor der Ichstücke schöpfte. Unser Verfasser, der zwei Jahrhunderte nach den Ereignissen lebte, kann die Denkschriften selbst vor Augen gehabt haben, wahrscheinlich waren jedoch die „Ichstücke“ schon in einer Schrift verarbeitet und sind von dort in unser jetziges Buch geflossen.

Zum Schluss sei noch bemerkt, dass unserm Schreiber noch eine aramäisch geschriebene Quelle zu Gebote gestanden hat. Dies Werk muss die Geschichte des Wiederaufbaues des Tempels und der Mauern Jerusalem's zum Inhalt gehabt haben nebst einer Anzahl von Actenstücken. Wörtlich hat er daraus Esra 4, 8—22; 5, 1—6, 15 herübergenommen. Diese Berichte tragen eine stark jüdische Färbung. Die Erzählung in C. 1 und 3, 2—4, 7 ist von unserm Autor auf grund dieser Quelle frei zusammengestellt und die eingeflochtenen Stücke wurden von ihm ausgeschmückt (C. 6, 16—18). Offenbar war schon dieser aramäische Schreiber von der Sucht, die Juden zu verherrlichen, beseelt. Eine Unrichtigkeit kommt darin vor. C. 4, 6 meldet, dass die Anklage gegen die Juden unter Ahasverus d. i. Xerxes I (485—465 v. Chr.) stattfand. In Vs. 7—23 folgt der Briefwechsel mit Artaxerxes I (465—425). Dies alles erhielt seine Stelle vor der Erzählung der Ereignisse unter Darius I Hystaspis (521—485), die erst jetzt in C. 4, 24—6, 18 mitgeteilt werden. Ist das ein Versehen unseres Verfassers? Wahrscheinlich nicht; diese verwunderliche Verschiebung passt vollkommen zu seinem Bestreben, welches Kosters so deutlich aufgedeckt hat, nämlich die Wiederherstellung der Mauern und des Tempels nicht den Zurückgebliebenen, sondern der *Gola* d. i. den zurückgekehrten Exulanten, die später in der jüdischen Gemeinde die geistliche Aristokratie bildeten, zuzuschreiben. Historischen Wert hat dieser Briefwechsel nicht. (Kosters, *o. c., S. 63—74*); allein wenn er auch solchen besässe, so führt doch der Chronist dadurch seine Leser irre, dass er die Wiederherstellung der Mauern, die unter Nehemia stattfand, in die Periode vor Darius verlegt. Er that dies vor allem in der Absicht, um dadurch recht hervorzuheben, dass die *Gola* (die nach ihm unter Cyrus zurückgekehrt ist) schon gleich von Anfang den Wiederaufbau sowohl des Tempels als der Stadtmauern ins

Auge gefasst habe, an der Durchführung aber von den umwohnenden Völkern verhindert sei. Diese unhistorische Auffassung hält bei ihm gleichen Schritt mit seiner Unkenntnis auf historischem Gebiet.

Den Geist und Inhalt des priesterlichen Geschichtswerkes kann man mit dem Namen *Tempelchronik* (Kuenen) oder *kirchliche Chronik von Jerusalem* (Reuss) kennzeichnen. Unser Verfasser wollte eine heilige Geschichte schreiben, wo Juda, Jerusalem und der Tempel im Mittelpunkt stünden. Was er für diesen Zweck in den alten Geschichtsbüchern nicht verwerten konnte, das liess er aus und was dafür unentbehrlich war, das trug er ein [4]).

Wir wissen nicht mehr, wie viel von dieser Umgestaltung der Geschichte ihm zur Last gelegt werden muss und wie weit ihm sein *Midrasch* darin schon vorangegangen war. Die Annahme hat in der That viel für sich, dass seine vorexilische Darstellung sich ganz an diese Quelle anschloss, die ihm glaubwürdig vorkam. Wenn im *Midrasch* seinerseits ebenfalls zu lesen war, dass das eine und andere aus prophetischen Schriften entlehnt ist, so kann bereits der Schreiber desselben der Theorie von „der Aufeinanderfolge der Propheten“ gehuldigt haben, oder er hat vielleicht wirklich dergleichen (pseudepigraphische) Schriften vor Augen gehabt. So geht möglicher Weise auch die ganz einseitige Idealisierung David's auf jene Vorlage zurück. Doch in jedem Fall war diese Anschauung ganz nach dem Sinn des Chronisten und er hat wohl noch mehr in dieser Richtung hinzugethan. Weil er eine solche Vorliebe für Festversammlungen, für Gesang und Tempelmusik an den Tag legt, glaubt man, er sei in den Kreisen der levitischen Sängergilden zu suchen [5]).

Der Anachronismus dieses Verfassers lässt uns eigentlich vom historischen Gesichtspunkt aus betrachtet nur einen Blick

in den Zustand seiner Tage thun. Doch würde es von Einseitigkeit zeugen, alles was die *Chronik* mehr enthält als die älteren historischen Bücher, als unglaubwürdig zu bezeichnen. Dem Schreiber des *Midrasch* müssen über einzelne Dinge aus der älteren Geschichte noch genauere Details bekannt gewesen sein, die sich wenigstens in der jetzigen Redaction unserer älteren Geschichtsbücher nicht mehr finden, wohl aber durch die assyrisch-babylonischen Inschriften bestätigt werden. In Bezug auf die Geschichte nach dem Exil hat man dem Chronisten lange Zeit Glauben geschenkt. Bei fortgesetzter Forschung hat sich jedoch herausgestellt, dass er auch hier seinen Charakter nicht verleugnet hat [6]).

Fragt man, wie eine solche Umgestaltung der Geschichte gegenüber *Samuel-Königen* möglich war, so bedenke man, dass unser Autor der Exponent des Geistes seiner Tage war und dass jene älteren Bücher noch kein kanonisches Ansehen genossen [7]).

4) Viele Stellen der *Chronik* finden wir buchstäblich in *Samuel* und *Königen* wieder, siehe das Verzeichnis derselben bei Cornill [2], S. 271—272. Doch ist vieles ausgelassen und vieles hinzugefügt. Beide Veränderungen lassen sich vollkommen aus dem Standpunkt und dem Zweck des Autors erklären. Wir vermissen in der *Chronik:* David's Geschichte vor Saul's Tod, seine Regierung zu Hebron, seine Familiengeschichte, den Tod der Nachkommen Saul's, David's Siege und letzten Worte (2. Sam. 22; 23, 1—7), Adonia's Empörung und die damit zusammenhängende Verfügung über die Thronfolge. In Salomo's Geschichte (2. Chr. 1—9) fehlen Salomo's erster Urteilsspruch, die Erwähnung seiner Beamten, Einkünfte und Weisheit, die Beschreibung seines Palastes, seine Anbetung fremder Götter und seine Widersacher. In 2. Chr. 10—36 handelt er allein über Juda, denn die zehn Stämme gehören eigentlich nicht zum Volk Gottes.

Das alles ist nicht zufällig, lässt sich vielmehr aus dem vorgesteckten Ziel befriedigend erklären mit Ausnahme der

Auslassungen in 2. Sam. 22 und 23, 1—7. Diese letzteren Stücke würden gerade zu des Chronisten Zeichnung von David als Psalmdichter gut passen. Aber das Fehlen derselben ist ein Beweis, dass unser Autor oder der Schreiber des *Midrasch* diese Zusätze zu den Büchern *Samuel* noch nicht vorgefunden hat. Ferner ist alles, was auf David's Charakter einen Schatten werfen könnte, übergangen worden.

Noch deutlicher zeigt sich die Tendenz unseres Geschichtswerkes in den Zuthaten. Wir fangen mit dem letzten Teile, 2. Chr. 10—36 an (von Rehabeam bis zum Ende der babylonischen Gefangenschaft). Hier begegnen uns viele selbständige Berichte die wir nun aufzählen wollen: Die Befestigung der Städte durch Rehabeam, die Ansiedelung der Leviten in Juda u. s. w. (2. Chr. 11, 5—23); der Krieg Abia's gegen Jerobeam und das Verzeichnis seiner Kinder (C. 13, 3—21), Asa's Krieg gegen den Kuschiten Serah, die Predigt Asarja's und Hanani's und deren Folgen (C. 13, 23; 14, 5; 15, 15; 16, 7—10), Josaphat's Bemühungen um Gesetz und Rechtspflege, die Stärke seines Heeres, die Überwindung Moab's (C. 17, 2—18, 1; 19, 1—20, 30); Joram's Verhalten gegen seine Brüder, seine Abgötterei, die Strafandrohung durch Elia und deren Erfüllung (C. 21, 2—4. 12—19); Joas' Abfall (C. 24, 15—22); Amazja's Heer und Abgötterei (C. 25, 5—10. 12—16); Ussia's Kriege und Festungen, Ursache seines Aussatzes (C. 26, 6—20); Jotham's befestigte Plätze und Krieg mit Ammon (C. 27, 4—6): Ahas' Krieg mit Ephraim und Syrien, Abfall von Jahve (C. 28, 5—15. 22—25); Hiskia's Tempeleinweihung, Passahfeier, Reform des Cultus, Massregeln zur Verteidigung Jerusalems, sein Reichtum (C. 29, 3—31; 32, 1—8. 27—30); Manasse's Gefangennahme und Demütigung, seine Bauwerke (C. 33, 11—17); Josia's Passah (C. 35, 1—18): Daneben treffen wir Umarbeitungen von Parallelberichten an, um die Anstösse zu beseitigen. Man lese z. B. die Erzählung von Joas' Krönung (2. Chr. 23) und vergleiche damit 2. Reg. 11.

Die Zusätze in Salomo's Geschichte (2. Chr. 1—9) bedeuten so gut wie nichts. Desto mehr dagegen die in David's Leben. So hat der Schreiber die Erzählung von der Überführung der Lade nach Jerusalem stark abgeändert, weil sie nach 2. Sam. 6, 1—19 nicht genau nach den Forderungen des Priestercodex

statt gehabt hat, vgl. 1. Chr. 13; 15 und 16. Seine Darstellung in 1. Chr. 12 und 22—29 von der Vorbereitung David's zum Tempelbau steht im Widerspruch 1) zu der älteren Erzählung (1. Reg. 5, 17), wonach die Kriege David's ihm hierzu keine Zeit liessen; dagegen nach der Chronik ist nur seine Unreinheit, infolge des Blutvergiessens ein Hindernis gewesen, während er Zeit genug hat, alles vorher vollständig in Bereitschaft zu setzen. 2) Es ist sehr unwahrscheinlich, dass er im voraus alles bis zu den geringsten Kleinigkeiten herab sollte angeordnet haben. 3) Es wird viel unglaubwürdiges mitgeteilt und zwar offenbar zur Verherrlichung David's. Der König allein gab 100 000 Talente Gold und eine Million Talente Silber und dazu noch die Gaben der Israeliten! 4) Es ist alles Anachronismus, was der Schreiber von dem Tempelpersonal berichtet, sowohl die Einteilung der Priester und Leviten in 24 Klassen, als auch die Eingliederung der Sänger und Thürhüter unter die Leviten.

Endlich haben die Umarbeitungen der Genealogieen in 1. Chr. 2—9, 34 den historischen Wert, dass wir daraus kennen lernen, welche Ansichten über die Familienverzweigungen in der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. herrschten.

5) Wahrscheinlich ist der Teil des A. T.lichen priesterlichen Geschichtswerkes, der aus der *Chronik* besteht, seinem Hauptinhalt nach nur ein Auszug aus einem מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים, und alle Eigentümlichkeiten und unhistorischen Anschauungen sind sicher zum grössten Teil auf Rechnung dieses Vorgängers zu stellen. Ein Zug geht durch das ganze Werk hindurch, nämlich die Vorliebe des Verfassers für festliche Volksversammlungen, Tempelgesang und Tempelmusik. Diesen Zug treffen wir von den ersten Capiteln der *Chronik* bis zu den letzten von *Nehemia* an. Daraus hat man die Folgerung gezogen, er sei ein Glied der Sängergilde des Tempels gewesen; darum legt er so grossen Nachdruck darauf, dass die Sänger zur Kaste der Leviten gerechnet würden. Seine Quellen lehrten in dieser Beziehung noch anders (Esr. 7, 24); aber er hat sie durch fingierte Genealogieen der Klasse der Leviten einverleibt, sicher nach dem Sinn seiner Zunftgenossen.

Gibt er einen *Auszug* aus seinen Quellen, so hat seine erste Quelle, der *Midrasch* sicher auch mehr umfasst. Dann hat auch die Vermutung Budde's (*Z. A. W., 1892, S. 37 ff.*)

viel anziehendes, dass *Gen. 14*, *Jona*, *Ruth*, ebenso wie *Tobit* und *Susanna* und vielleicht auch *1. Sam. 16, 1–13* und *1. Reg. 13* einem solchen *Midrasch* entlehnt sind. Alle dergleichen Stücke verraten den Charakter des Midrasch. Diese „Auslegung“ der h. Schrift fragt nach dem verborgenen Sinn eines Wortes oder nach Einzelheiten, von denen das Schriftwort keine Kunde gibt, z. B. was Abraham zu Ur in Chaldäa getrieben habe, was Eldad und Modad geweissagt haben, wie das Lebensende Mosis sich zutrug, wer David's Brüder waren und wie sie sich bei der Salbung ihres jüngsten Bruders verhielten u. s. w.

Nun muss dieser מדרש ספר המלכים seiner Natur nach ausführlicher als *Samuel* und *Könige* gewesen sein. Die Auslassungen müssen demnach unseren Autor beigemessen werden, es müsste denn schon der *Midrasch* alles, was David's Ansehen schaden konnte, übergangen haben. Ob es eine selbständige Schrift war, oder eigentlich ein Teil eines grösseren *Midrasch*, welcher auch die Vorgeschichte in sich begriff, lässt sich nicht mehr entscheiden. Dass von der Vorgeschichte so wenig in unserer *Chronik* Eingang gefunden hat, kann man nicht als Einwand gegen die Hypothese eines grossen *Midrasch* anführen, weil dies auch in dem Zweck des Autors seine Erklärung findet. Aber am wahrscheinlichsten ist es doch, dass die Vorgeschichte und Volksgeschichte, jeder Teil einzeln für sich behandelt waren.

6) Historische Zuverlässigkeit (im modernen Sinne des Wortes) darf man bei dem Chronisten nicht suchen. Wir haben schon gesehen, dass die israelitischen Historiographen nicht geschrieben haben, um die Wissbegierde zu befriedigen. Unser Verfasser will die Autorität des Gesetzes, für ihn *die* Wahrheit, befestigen. Prof. Böhl hat den Versuch gemacht *(Zum Gesetz und zum Zeugnis, Wien 1883, S. 115 ff.)*, die historische Richtigkeit der priesterlichen Geschichtsdarstellung neben der deuteronomischen wenigstens als möglich hinzustellen. Er führt als analog die Entdeckung der Briefe Calvin's an, aus denen wir sehen, dass es um die Sache der Reformation am französischen Hofe eine Zeitlang viel günstiger gestanden habe, als man aus der Geschichte wusste. Allein dieser Vergleich ist unzutreffend. Denn von David wird doch nicht berichtet, er habe den reinen Cultus Jahve's gehasst, und die Frage ist nicht die,

ob Sympathie für priesterliche Einrichtungen vorhanden war, sondern ob gegenüber allem, was uns die älteren Geschichtsbücher melden, sich auch nur eine Spur von Bekanntschaft mit diesen Einrichtungen in der alten Zeit nachweisen lasse.

Alles was uns die *Chronik* an Aufschluss über die wirkliche Geschichte bieten kann ist: 1) bisweilen eine bessere Lesart des Textes, doch nicht immer, z. B. 1. Chr. 16, 6 ist sicher richtiger, dagegen Vs. 5 ist wieder weniger gut als die parallelen Stellen in 2. Sam. 7. So haben sich auch in der Chronik noch die wirklichen Namen von Saul's Sohn und Enkel *Ischbaäl* und *Meribbaäl* erhalten (1. Chr. 8, 33. 34; 9, 39. 40), welche die Sopherim in den Büchern *Samuel* in *Ischboscheth* und *Mephiboscheth* verändert haben (2. Sam. 2, 8. 10 u. s. w. 2. Sam. 4, 4 u. s. w. siehe ferner die Commentare). Weiter lernen wir daraus 2) den Zustand und die Anschauungsweise in der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. kennen. Im übrigen aber hat ihre anachronistische Darstellung keinen Wert, er müsste denn höchstens hierin zu suchen sein, dass sie uns den wirklichen Hergang der Begebenheiten unkenntlich macht; man denke an die Erzählung von Joas' Krönung, 2. Chr. 23. Die Verschwörung ist da aus dem Texte verschwunden, das gesamte Heer von Priestern und Leviten aus allen Gegenden des Landes ist aufgeboten, das ganze Volk harrt der Dinge, die da kommen sollen, und es bleibt vollständig unbegreiflich, wie Athalja allein von dem „Geheimnis" nichts weiss und ausruft: „Verrat, Verrat" (Vs. 13).

Alles, was aus seinem priesterlichen Standpunkt erklärt werden muss, ist also für unsere Kenntnis der Geschichte wertlos. Dazu nehme man seine Sucht mit grossen Zahlen zu hantieren, er wirft buchstäblich mit Millionen um sich. Doch geht man zu weit, wenn man auch die Dinge, welche sich nicht unter diese zwei Gesichtspunkte bringen lassen, für falsch erklärt, bloss deswegen weil davon nichts in *Samuel-Königen* steht. Kuenen will auch für alle diese Zusätze keine andere Quelle annehmen, „als die mechanische Auffassung von Jahve's strafender und belohnender Gerechtigkeit, die nicht nur darin durchschimmert, sondern recht eigentlich ihre Substanz ausmacht, so dass sie mit dieser Auffassung stehen oder fallen" *(H. C. O.*[2], *I, § 31, 4).*

Nun ist es sicher, dass der Pragmatismus unsern Autor oft dazu gebracht hat, vieles in eine einseitige Beleuchtung zu rücken, z. B. die Befestigung Jerusalems gerade durch *fromme* Könige und die Vorstellung, dass vor allem sie reich mit irdischen Gütern gesegnet waren. Sein Pragmatismus offenbart sich auch in den Strafankündigungen der Propheten. Dass er seine Geschichtsanschauung diesen Männern in den Mund legt, stimmt ganz zur Gewohnheit des Altertums, Reden zu fingieren, wie wir dies auch bei der deuteronomischen Historiographie angetroffen haben. Aber deshalb sind noch nicht alle Facta aus der Luft gegriffen. Ein Beispiel möge dies klar machen.

Nach Jer. 15, 4 f., 2. Reg. 23, 26; 24, 8 war Manasse's Sünde ungestraft geblieben und er hat sich nicht bekehrt. Trotzdem regierte er 55 Jahre. Der Chronist konnte — so meinte man — diese beispiellos lange Regierung und den Umstand, dass Manasse eines natürlichen Todes starb, nicht mit dessen Gottlosigkeit zusammenreimen und setzte deshalb voraus: Manasse muss sich bekehrt haben. Dieser Erwägung also sollte man die Erzählung von 2. Chr. 33, 11—17 zu verdanken haben.

Graf, der in seinen *Gesch. Bücher d. A. T., S. 187* wohl die historische Wahrheit einiger Details in der Chronik zugab, hielt doch die Reise Manasse's nach Babel für eine Fabel *(Th. St. u. Kr., 1859, S. 467 ff.)*. Allein die Monumente haben den Chronisten hierin gerechtfertigt (Schrader, *K. A. T.*[2], *S. 366*). Man war früher der Ansicht 1° dass in der Zeit von 700—650 eine solche Machtentfaltung, wie sie hier vorausgesetzt wird, von seiten Assurs in Vorderasien undenkbar wäre und 2° dass dann Manasse sich nach Ninive und nicht nach Babel hätte begeben müssen. Doch 1° kommt in dem Verzeichnis von 22 tributpflichtigen Königen aus dem Chattiland (Phönicien und Philistäa) unter Asurbanipal wie unter Asarhaddon *Minasi (Minsi) sar mât (ir) Jaudi* vor. Als sich der Bruder Asurbanipal's im Jahre 648 gegen letzteren empörte, wurde auch das Westland in den Aufstand hineingezogen und dabei wird Manasse nicht gefehlt haben. Um sich rein zu waschen und Unterwerfung anzubieten, ist er dann nach Babel geführt worden. 2° Nach Babel und nicht nach Ninive. So lange bis sich sein Bruder, der Vicekönig in Babel war, gegen ihn empörte, residierte Asur-

banipal in Ninive; darnach auch wohl in Babel. Es sind Inschriften vorhanden, aus denen hervorgeht, dass der assyrische König Gesandte und Fürsten in Babel empfing. 3° Man nahm Anstoss an den „Ketten und Haken". Aber dabei übersieht man, dass sogar Necho I mit Ketten beladen weggeschleppt und doch wieder in seine Herrschaft eingesetzt worden ist.

Vielleicht haben alle diese Einzelheiten ursprünglich in *Samuel-Königen* gestanden oder der Schreiber des *Midrasch* hat noch die Quellen vor sich gehabt, aus denen unsere kanonischen Bücher zusammengearbeitet sind.

Wie steht es nun mit der Geschichte nach dem Exil? Ist der Verfasser darin ein glaubwürdiger Berichterstatter? Bis vor Kurzem war dies allgemein zugestanden. Dagegen hat Kosters *(Het Herstel v. Isr.)* u. E. in der Hauptsache unwiderleglich dargethan, dass er auch hierin keine zuverlässige Erzählung wirklich geschehener Ereignisse liefert. Aus Kosters' sorgfältiger Untersuchung erhellt unzweifelhaft, van Hoonacker's Urteil sei teilweise richtig, dass die in *Nehemia* beschriebenen Ereignisse vor die in *Esra 7—10* fallen. Bereits mehrmals hatten wir Gelegenheit darauf hinzuweisen. Hier teilen wir die Reihenfolge der Berichte mit, wie dieselbe nach K. wiederhergestellt werden muss (S. 139): Neh. 1, 1—7, 5; 11, 3—36 (durch 12, 1—26 ergänzt); 11, 1 f.; 12, 27—43. 44—47; 13, 4—31; Esr. 7—10; Neh. 9; 10 (mit 13, 1—3); 7, 6—8, 18.

Folgendes ist das Resultat von Kosters' Studie. Der Tempel ist von den Zurückgebliebenen wiederaufgebaut und die Mauern sind durch Nehemia wiederhergestellt. Darnach ist erst Esra gekommen ± 433. Darauf hat die Bildung der „Gemeinde" stattgehabt (Neh. 9 und 10) und dann folgte die Verpflichtung auf das von Esra mitgebrachte Gesetz (Neh. 8). Der Chronist wollte das alles der *Gola* zuschreiben, erdichtet darum die Rückkehr von ± 40,000 Exulanten zur Zeit des Cyrus unter Serubbabel, und erlaubt sich nicht bloss Eingriffe in die Berichte, sondern bringt sie auch durch Versetzung in eine hoffnungslose Verwirrung.

Das Verdienst hierin zuerst auf die richtige Bahn gewiesen zu haben, gebührt van Hoonacker (kath. Professor zu *Leuven: Neh. et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie de*

l'époque de la restauration, 1890) *), wenngleich er nicht alle notwendig sich daraus ergebenden Folgerungen gezogen hat. U. E. ist Kosters' Urteil in der Hauptsache richtig. Deuterojesaja's Weissagungen gingen demnach in der Weise in Erfüllung, dass seit Cyrus Auftreten den Exulanten grössere Freiheit vergönnt wurde, wieder heimzukehren. Davon machten einzelne Gebrauch, vielleicht schon sofort unter Cyrus oder bald darauf zur Zeit des Darius, unter welchem Serubbabel (als Nachfolger Sesbazzar's) als Landpfleger angestellt wurde. Laut III. Esra ist er von Babel aus gesandt worden. Später unter Nehemia und Esra kamen erst die meisten. Der Chronist hat dann dies alles zusammengeworfen und in den Anfang der persischen Periode verlegt.

7) Man erwäge, dass die *Nebiim* erst ± 200 v. Chr. abgeschlossen wurden. Gegenüber den deuteronomischen Büchern konnte da wohl noch eine neue Bearbeitung der Geschichte ihren Platz finden. Die ersteren genossen zwar hohes Ansehen, galten aber noch nicht als kanonische Schriften. Man nahm darum keinen Anstoss an solchen Umbildungen, weil dies ganz nach dem Geschmack der damaligen Zeit war. Das dürfen wir bei der Beurteilung des Autors nicht aus dem Auge verlieren.

---

§ 26.

Hohes Lied und Prediger.

Wir sahen bereits das eine und andere Mal, wie unberechtigt es ist, den Geist des gesamten nachexilischen Judentums durch den Namen *Legalismus* charakterisieren zu wollen.

*) Vgl. Kuenen, *De Chronol. v. h. Perz. Tijdvak der Joodsche Gesch. Versl. en Meded. v. d. Kon. Akad. 3. Reeks, deel VII, S. 273 ff.*

Neben dem *Priestercodex* und dem, was in dessen Geist geschrieben wurde, lernten wir *Ruth* und *Jona* als einen Protest gegen einseitiges particularistisches Treiben kennen; doch machten wir auch Bekanntschaft mit herrlichen religiösen Dichtungen und mit einer auf praktische Lebensweisheit gegründeten Gottesfurcht (*Psalmen* und *Sprüche*). Trat an die Stelle des lebendigen prophetischen Wortes die Eschatologie (*Jes. 24—27*; *Joël* und *Sach. 9—14*), so entfaltete sich auf einem andern Gebiet ein bedeutungsvolles geistiges Leben in der speculativen „Weisheit" (Sprüche 8 und *Hiob*). Auch aus diesem Paragraph wird erhellen, wie unzutreffend die gangbare Vorstellung vom Judentum ist, als ob es völlig in verknöchertem Gesetzesstudium aufgegangen sei [1]).

1) Wir haben die apokryphische Litteratur überhaupt noch nicht erwähnt, an der doch diese Periode so reich ist. Man sage nicht, dass z. B. *Jesus Sirach* als antipharisäisch den herrschenden Zeitgeist nicht eigentlich wiederspiegele. Denn 1) beherrschte der gesetzliche Geist, der im Pharisäismus verkörpert ist, nicht den gesamten Zeitgeist; und 2) ist die apokryphische Litteratur keineswegs einseitig gesetzlich. Was in den Synagogen schon von dieser Art zur Erbauung der Gemeinde bei der Schriftverlesung dargeboten wurde und was uns als *Haggada* in dem *Midrasch* erhalten ist, beweist dies bereits zur genüge. Wenn Budde's Vermutung u. a. über *Ruth* und *Jona* richtig ist, dann wissen wir auch, in welchem Sinn in den Synagogen thatsächlich gelehrt wurde. Allein die oben im Texte genannten A. T.lichen Bücher der nachexilischen Periode zeigen noch deutlicher, über ein wie grosses Gebiet sich das geistige Leben des Judentums erstreckte, wenigstens in der älteren (vormakkabäischen) Periode.

Das *Hohelied* stellt höchst wahrscheinlich im A. T. ein Stück weltlicher Poesie der israelitischen Litteratur dar. Es handelt von der Kraft der wahren (sinnlichen) Liebe. Das ist

das einzige, was sich mit Sicherheit über den Hauptinhalt sagen lässt. Ob alle Verse von demselben Dichter herrühren und **e i n** fortlaufendes Gedicht bilden sollen, wird vielfach bezweifelt. Es scheint dies jedoch wirklich der Fall zu sein, wenn auch die verschiedenen Versuche, das ganze als *Drama* aufzufassen und dadurch Handlung in das Stück hineinzubringen, nicht für gelungen gelten dürfen [2]).

Durch die Sprache wird das Gedicht frühestens der persischen, viel wahrscheinlicher aber erst der griechischen Periode zugewiesen. Gegen diese Zeitbestimmung spricht nicht im mindesten, was man dem Inhalte zu gunsten einer älteren Datierung entnehmen zu können glaubte [3]).

Dass das *Hohelied* (trotz heftigen Widerstandes) im Kanon seinen Platz bekommen und behalten hat, findet einerseits in der vermeintlichen Autorschaft Salomo's, andererseits in der damals üblichen allegorischen Exegese dieses Gedichtes seine Erklärung. Obwohl die natürliche Auffassung nach unserm Dafürhalten am meisten befriedigt, bleibt es doch immerhin möglich, dass dem Dichter dabei noch andere Ideen vor dem Geiste schwebten, als wir beim ersten Durchlesen darin suchen würden [4]).

2) Das *Hohelied*, eine der fünf Megillôth, trägt die Überschrift שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה, LXX *ᾆσμα ᾀσμάτων*, Vulg. *canticum canticorum = das vorzüglichste Lied Salomo's.* Nach der jetzt am meisten verbreiteten Ansicht ist es ein weltliches Gedicht, doch vgl. Anm. 4.

Echte, natürliche, naive Poesie tritt uns hier entgegen. Haben sich die Schriftgelehrten auch hinsichtlich der wahren Bedeutung geirrt, so können wir ihnen für diesen Irrtum nur dankbar sein. Nach unserm abendländischen Geschmack mögen viele Bilder und Ausdrücke nicht edel genug scheinen; indessen dürfte es manchen Tadler zur Vorsicht in seinem Urteil mahnen, dass ein Dichter wie **H e r d e r** an dieser naiven erotischen Poesie den decenten und tief-sittlichen Charakter gerühmt hat.

Doch, welches ist denn der eigentliche Inhalt? Die Be-

antwortung dieser Frage hängt von unserem Urteil über die Stellung ab, welche Salomo in diesem Gedichte einnimmt. (Über seine Verfasserschaft vgl. Anm. 3). Ist Salomo die Hauptperson, sodass er in diesem Gedichte verherrlicht werden sollte oder hat man darin vielmehr eine Satire auf den grossen König zu sehen? Es ist noch eine andre Möglichkeit vorhanden, nämlich dass Salomo blosse dichterische Staffage ist, wie z. B. der Davidsturm, der Teich zu Hebron, die Wagen Pharao's und der Libanonturm; der Dichter lässt dann seinen Helden sagen, dass er im Besitze seiner Geliebten reicher ist, als der reichste König und sich selbst wie ein König vorkommt (Cornill, *Einl.*[2], *S. 240*).

Es kann auch sein, dass Salomo in diesem Gedicht doch eine grössere Rolle spielt, ohne darum gerade die Hauptperson zu sein. Es wird Handlung in das Stück gebracht und der Forderung der Einheit genüge geleistet, wenn man sich den Hauptplan folgendermassen vorstellt. Salomo will Sulamīth in seinen Harem aufnehmen; diese aber bleibt ihrem Geliebten (einem Hirten, wohl schwarz, aber lieblich) getreu; sie entgeht endlich der Versuchung und kehrt in ihre Freiheit zurück. Aller Wahrscheinlichkeit nach muss auch so der Refrain erklärt werden, der dreimal vorkommt (C. 2, 7; 3, 5; 8, 4), wo Sulamīth die Töchter Jerusalems, die sie (in dem Harem) umringen, beschwört doch nicht durch künstliche Mittel bei ihr die Liebe zu erwecken. Sie will sich nicht zu einer Liebe überreden lassen, die sie in ihrem Herzen nicht fühlt. Unser Dichter verteidigt also die Spontanëität und Treue der Liebe. Die wahre Liebe ist eine Gottesflamme, stärker als der Tod, nicht Wasserfluten vermögen sie zu löschen (C. 8, 6. 7).

Diese Vorstellung setzt Einheit in der Anlage des Gedichtes voraus. Dichter wie Lessing, Herder und Goethe und Gelehrte wie Reuss haben sie in Zweifel gezogen. Man unterscheidet etwa 20, Reuss (*Gesch. d. A. T., S. 221*) 16 *εἰδύλλια*, unter denen er allein 6, 11—7, 1 für unecht hält, ein Stück, dessen Text sicher sehr beschädigt ist. Vor einer nüchternen Exegese kann diese Einteilung in lose Gedichte nicht bestehen. Reuss vergisst, dass deutlich ein Stück auf das andere zurückblickt. Unsere Auffassung lässt wohl begründeten Forderungen Recht widerfahren. Scheint bei den einzelnen Teilen der Hintergrund jedes mal ein anderer zu sein, so muss

man sich eben Sulamīth vorstellen, wie sie im Harem, in träumerisches Heimweh versunken, bei sich selbst über ihre frühere Lage nachdenkt, die sie leidenschaftlich wieder zurückwünscht. Diese Auffassung erklärt nicht alles, aber doch viel.

Von der Einheit ausgehend hat man den Versuch gemacht, das Hohelied als ein *Drama*, das sich aus Monologen, Dialogen und Chören zusammensetzt, zu erklären. Dass jeder Exeget, der das Stück so auffasst, die Rollen anders verteilt, ist wohl kein zwingender Beweis gegen die Richtigkeit dieser Hypothese, macht sie aber doch etwas zweifelhaft. Es sei ein Hochzeitsspiel gewesen, sagt man (Delitzsch). Allein hiergegen erheben sich mancherlei Bedenken. Aus der semitischen Welt ist uns sonst kein Drama bekannt als das des Alexandriners Ezechiel, der den Auszug aus Ägypten zum Gegenstand eines griechisch geschriebenen Drama's machte. Weiter welch' ein Wechsel auf der Bühne! Bei 116 Versen 12 verschiedene Scenen! Es ist dabei nicht zu übersehen, dass die scharfe Unterscheidung der Dichtgattungen bei uns von den Griechen entlehnt ist. Das Hohelied ist, wenn man so will, *dramatisch-episch-lyrisch* zu gleicher Zeit. Die Dialogform wird oft verlassen und geht in die reine Lyrik über. Die Zwiegespräche zwingen nicht zur Annahme eines *Drama's*; sie bieten sich dem Dichter von selbst als die natürlichste Form dar, die gegenseitige Liebe von Mann und Frau zur Darstellung zu bringen. In jeder Litteratur lassen sich Analogieen hiezu finden.

In *The New World, 1894, p. 56 sq.* hat Budde eine Erklärung gegeben, die vielleicht geeignet ist, alle Schwierigkeiten zu heben. Dem Winke Göthe's folgend:

Wer den Dichter will verstehen,
Muss in Dichters Lande gehen,

schliesst er sich an Dr. J. G. Wetzstein (*Z. D. M. G. 1868, S. 105 ff. u. s. w.*) an, der das Gedicht aus den jetzt noch gebräuchlichen Sitten der arabischen Bevölkerung in Syrien und Palästina verständlich machen will. Darnach wäre das Hohelied eine Sammlung von Hochzeitsliedern, wie sie am Hochzeitstage selbst und in den sieben darauffolgenden Tagen (die „Königswoche“ genannt) gesungen werden. In dieser Woche spielen der junge Ehemann und seine Frau die Rolle von „König“ und „Königin“ und nehmen auf einer Art Thron, welcher auf der

Tenne aufgeschlagen wird, die Huldigung ihrer Gemeinde und sogar der Nachbarorte entgegen. So begreift man, dass der Salomo unseres Liedes mit dem historischen König gleichen Namens wenig zu thun hat und so erklärt sich auch der Name Sulamīth (LXX Sunamith) als Hinweis auf Abisag von Sunem (1. Reg. 1, 3 ff.) zur Bezeichnung der schönsten israelitischen Jungfrau. Das Lob der Körperschönheit der Braut (der *wazf*) gilt im Morgenland nicht für unschicklich. Auf diese Weise empfängt zugleich die sonst so dunkle Stelle C. 7, 1 ff. Licht; sie ist aufzufassen als Begleitung zum Schwerttanz der Braut.

3) In C. 4, 13 findet sich das persische פַּרְדֵּס = *Lustgarten*, das wir im A. T. nur noch Neh. 2, 8 und Koh. 2, 5 antreffen. Daneben begegnet uns in C. 3, 9 das rein griechische Wort אַפִּרְיוֹן = *φορεῖον* (= ein Tragsessel), das man vergeblich aus dem Semitischen hat erklären wollen. Endlich fällt hier noch stark ins Gewicht der vielfach überflüssige Gebrauch des שֶׁ anstatt אֲשֶׁר z. B. שַׁלָּמָה, C. 1, 7; עַד שֶׁ, C. 1, 12; 2, 7. 17 etc.; כִּמְעַט שֶׁ, C. 3, 4; כַּרְמִי שֶׁלִּי C. 1, 6; 8, 12 und מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה C. 3, 7.

Man hat unser Gedicht für ein Litteraturprodukt Ephraims aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts nach Salomo, 950 oder 940 gehalten (Ewald). Auf diesem Standpunkt erklärt man das häufige Vorkommen des שֶׁ als etwas specifisch nordisraelitisches. Das persische *Paradies* und das griechisch *φορεῖον* muss man dann entweder für Eindringlinge halten oder annehmen, dass das letztere Wort auf einen semitischen Stamm zurückgehe und ersteres durch den Handel der Phoenicier Eingang gefunden habe.

Überzeugend ist aber diese Widerlegung der sprachlichen Bedenken keineswegs. Die Gründe, auf die man sich für eine höhere Altersbestimmung beruft, und welche zu so gewagten Erklärungen trieben, hat man mit Unrecht dem Inhalte entnommen. In C. 6, 4 wird die Residenz *Thirza* noch vor Jerusalem als schönste Stadt genannt. Hieraus glaubte man erschliessen zu müssen, dass das Gedicht vor Omri, der Samaria zur Hauptstadt erhob, und zwar von einem Ephraimiten, der auf Salomo nicht gut zu sprechen war, geschrieben sei. Aber *Thirza* bedeutet „Schönhausen“, war also für den Dichter der geeignetste Name; aus den Büchern der *Könige* wusste man,

dass es vor der Gründung Samaria's bestand; es passte sonach gut in Salomo's Zeit, und hatte überdies einen besseren Klang als das gottlose (und besonders nach dem Exile so gehasste) Samaria. Die Vorstellung des Dichters in C. 6, 8, dass Salomo 60 Königinnen, und 80 Nebenfrauen und Jungfrauen sonder Zahl gehabt habe, ist schon grossartig genug, kommt aber sicher der Wahrheit näher als der Bericht 1. Reg. 11, 3, der von 700 Frauen (Fürstinnen) und 300 Kebsweibern redet. Woher unser Dichter diese Zahlen hat, wissen wir nicht, sie können auf einer älteren Erzählung oder einem Gedicht beruhen oder auch auf einer richtigeren Lesart; hierin einen zwingenden Grund gegen jüngere Datierung finden zu wollen, ist aber jedenfalls unzulässig.

Am einfachsten erscheint uns die Annahme, dass das Gedicht in der griechischen Periode verfasst wurde. Graetz (*Salom. Hohelied, S. 40 ff.*) setzt es ± 240 oder 220. Diese Zeitbestimmung hat viel bestechendes. Doch eines seiner Argumente ist nicht stichhaltig; Graetz hat bemerkt, dass eine auffallende Übereinstimmung zwischen dem Hohenlied und einigen griechischen Gedichten, besonders denen Theokrit's besteht; manche haben daraus geschlossen, dass Theokrit's das *Hohelied* in der Bibliothek der Ptolemäer zu Alexandria gelesen haben müsse; Graetz möchte das Verhältnis lieber umkehren und lässt darum unsern Verfasser von dem griechischen Dichter abhängig sein. Wir haben keinen Grund, einen Zusammenhang zwischen beiden anzunehmen. Beide Dichter können beim Abfassen ihrer Lieder unabhängig von einander gewesen sein. Die Sprache der Liebe ist überall dieselbe.

Das Gedicht kann noch jünger sein; allein in der tanzenden Sulamith eine Anspielung auf die Tochter der Herodias zu sehen, das geht zu weit, und wird von einer gesunden Exegese ohne weiteres verworfen.

Die wiederholte Erwähnung Salomo's wurde der Anlass, ihm dies Gedicht zuzuschreiben (C. 1, 1), und hat demselben im Bunde mit der allegorischen Exegese zur Aufnahme in den Kanon verholfen.

4) Die allegorische Erklärung findet sich zuerst in 4. Esr. 5, 24. 26; 7, 26 und wird auch im Thalmud vertreten, war aber sicher im ersten Jahrh. n. Chr. noch nicht allgemein durch-

gedrungen; denn sonst hätte man damals nicht mehr über die Kanonicität des Hohenliedes gestritten (*Kanon, § 11, Anm. 7*); sie wurde auch keineswegs allgemein anerkannt. Nach den jüdischen Gelehrten ist die ὑπόνοια: das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke (*theokratisch-nationale* Erklärung); Salomo und „der Geliebte“ sind hier identisch und sind ein Bild Gottes, Sulamīth dagegen stellt das Volk Israel dar. So das *Targum*, welches es auf den Auszug aus Ägypten überträgt (weswegen es am 8. Tag des Passahfestes vorgelesen wird, *Kanon, § 1, Anm. 11*), und spätere jüdische Gelehrte (Raschi, Aben Esra); auch Augustin und sein grosser Geistesverwandter, der Augustiner Luther urteilten ähnlich. Einige christliche Theologen gingen, ohne jedoch jüdischerseits Anklang zu finden, noch einen Schritt weiter und erklärten die Idee des Stückes *messianisch:* Salomo (= „der Geliebte“) = Christus und Sulamīth = die gläubige Seele (Origenes, Theodoret) oder = die Gemeinde des Neuen Bundes (Cyprian, Hengstenberg).

Nach unserer Ansicht ist am meisten zu gunsten der natürlichen Erklärung zu sagen, welche der wirklichen Bedeutung der Worte volles Recht widerfahren lässt; man kann das Hohelied dann als ein profan erotisches, doch rein naïves Gedicht auffassen (Theodor von Mopsuestia, Lessing, Renan). Herder lässt uns den idealen Gehalt desselben nachempfinden, wenn er sagt, das Hohelied sei gleichsam im Paradies gedichtet, so rein und unschuldig; in ihm klinge Adams Loblied wieder: „Du bist mein zweites Ich! Du bist die Meine!“

Auch wir halten es für weltliche Poësie; es behandelt ein Stück rein natürlichen Lebens. Doch sehen wir überdies noch darin einen Protest gegen die Vielweiberei und eine Verherrlichung gegenseitiger Liebe und Treue zweier Menschen. Dieser Zug verleiht dem Gedichte hohen Wert. Die nach unserm jetzigen Gefühl undelikate Form darf uns in diesem Urteil nicht irre machen. Hier wird auf natürlicher Grundlage doch die gottgewollte geistige Bedeutung der Ehe nicht aus dem Auge verloren.

Soweit gehen J. C. K. Hoffmann, Delitzsch und Zöckler mit uns. Jetzt aber wollen sie wieder eine Brücke zur allegorischen Erklärung hinüberschlagen. Sie sagen: *Der*

Dichter habe nicht mehr als eine Verherrlichung der Ehe geben wollen. Jedoch *Gottes Geist* habe aus ihm gesprochen und dieser habe eine besondere Absicht, eine *ὑπόνοια* gehabt, die dem Dichter selbst verborgen geblieben sei. Diese lernen wir aus Eph. 5, 25 kennen, nämlich „das Mysterium der Ehe ist auch das Mysterium des Hohenliedes".

Man fühlt, es ist ein Bestreben, doch etwas von der allegorischen Erklärung zu retten, aber dies ist sehr wenig; es kommt darauf hinaus: Gott hat (Eph. 5, 25) bei der Einsetzung der Ehe das innige Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde vor Augen gehabt; und weil Gott dies Hohelied inspirierte, liegt auch in ihm diese Beziehung verborgen. Dann hat aber Gott diese tiefen Gedanken *im Hohenlied* eben *nicht* offenbart, sondern bei sich behalten und erst durch Paulus kund gethan. Nicht was Gott dabei gedacht, sondern allein was er gesprochen und zu erkennen gegeben hat, kann selbst beim strengsten Inspirationsbegriff Gegenstand der Untersuchung werden.

Schliesslich sei noch des jüngsten Versuchs gedacht, die allegorische Erklärung des Hohenliedes annehmbar zu machen. Pierson sagt in *Israel, Haarlem, 1887, S. 399 ff.*: Unsicher ist die Fabel, unsicher der Grundgedanke; unsicher der Zusammenhang zwischen dem was man als Fabel und als Grundgedanke erkannt zu haben glaubt. Dies alles ist unsicher in dem Werke eines grossen Talentes. Verliert da diese Unsicherheit nicht viel von ihrer Auffälligkeit bei der Annahme, der Dichter habe seine Gedanken über mehr als eine Vorstellung schweifen lassen? (S. 404). „Was ist nun wahrscheinlicher: Dass solch ein Buch auf nichtssagende Gründe hin Aufnahme im Kanon fand, oder vielmehr, dass es wegen seines verborgenen Sinnes, gleichsam kraft Geburtsrechts, zu dieser Sammlung gehört?" (S. 405).

Wir können diese geistvolle Verteidigung hier nicht ausführlicher besprechen. Dies sei nur bemerkt. Die Grundlage, auf der Pierson seine Auffassung aufbaut, scheint uns zu schwach zu sein und die Vergleichung mit Goethe's „Reise in den Harz", von welcher der Dichter selbst später eine Auslegung gab, „welche niemand vor ihm hätte geben können, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, mehr hinein- als auszulegen", ist doch hier etwas sehr weit hergeholt (S. 399). Das gleiche gilt von

dem, was er S. 404 behauptet. „Nach dem Gedanken zu suchen, den der Faust versinnbildlicht, hat uns Goethe ausdrücklich verboten und uns nur mit der Versicherung abgefertigt, dass er hierin viel „hineingeheimnist“ habe. Etwas ähnliches hätte auch der Dichter des Hohenliedes seinen allegorischen Erklärern mit auf den Weg geben können“. Wir erwähnen jedoch diese Auffassung, weil eine allegorische Erklärung immerhin möglich, wenn auch u. E. nich wahrscheinlich ist.

Ein ganz eigentümliches Produkt der hebräischen Weisheit haben wir in dem Buche, das der Prediger genannt wird, und welches, *e persona Salomonis* geschrieben, grosse Probleme stellt und selbst ein Problem für die Auslegung geworden ist [5]). Es wird hier kein System einer Welt- oder Lebensanschauung vorgetragen, sondern nur eine Kritik des Lebens auf dem Standpunkt der Erfahrung gegeben. „Eitelkeit der Eitelkeiten“ ist das Resultat, zu dem der Verfasser bei seinem Nachdenken gekommen ist. Allein dasselbe kann ihn nicht davon abbringen, wider Hoffnung zu hoffen und festzuhalten am Glauben an einen gerechten Gott [6]).

Unter allen Versuchen, aus dieser Schrift ein (nach abendländischer Auffassung) logisches Ganze zu machen, ist der einfachste: den Epilog als unecht zu streichen (C. 12, 9—14). Doch diese Hypothese führt notwendig dazu alle Stellen aus dem Buche zu entfernen, welche für eine religiöse Grundanschauung Zeugnis ablegen; und dazu hat man kein Recht [7]).

Ein bestimmter Einfluss griechischer Philosophie lässt sich nicht nachweisen, doch scheint es wahrscheinlich, dass der griechische Geist unsern Verfasser zum Zweifeln gebracht hat. Sein in sich zwiespältiger Standpunkt passt ganz in die griechische Zeit vor den Makkabäern. Dazu stimmt auch der historische Hintergrund und der Sprachgebrauch, der ein sehr jung hebräischer genannt werden muss [8]).

5) *Prediger*, LXX *Ἐκκλησιαστής*, ist eine sehr gute Übersetzung von קֹהֶלֶת; dies bedeutet wahrscheinlich nach arabischem Sprachgebrauch *der Prediger κατ᾽ ἐξοχήν* oder ist als im Participium fem. zu nehmen in dem Sinne *die predigende* (sc. Weisheit). Die erste Erklärung verdient aber darum den Vorzug, weil קהלת im Buch selbst Beiname Salomo's ist. (C 1, 1. 2. 12; 7, 27; 12, 8—10).

Der Verfasser führt den weisen König redend ein, der sich selbst „den Sohn Davids und König in Jerusalem" nennt (C. 1, 1), und von dessen Weisheit und Verstand, Reichtum und Palästen, Pracht und Luxus berichtet wird. Doch dies schliesst nicht notwendig in sich, dass er seine Schrift für ein Werk Salomo's gehalten wissen wollte; in letzterem Falle würde er sich gewiss nicht von Koheleth-Salomo C. 12, 9—14 unterschieden haben.

Hinsichtlich der Erklärung gehört dieses Buch mit zu dem schwierigsten im A. T. Dies zeigt sich besonders darin, dass man das, was der Dichter sagen will, so schwer in einen Hauptgedanken zusammenfassen kann. Das Buch ist voller Widersprüche.

6) Unter der Voraussetzung der Integrität dieser Schrift wollen wir eine kurze Inhaltsangabe versuchen. Wir haben die Schrift eines Mannes vor uns, der den Glauben, in dem er aufgewachsen ist, nicht preisgegeben hat und auch nicht preisgeben will, der aber alles um sich beobachtet hat, in Zweifel hineingeraten ist und wohl fühlt, dass die Formulierung seines religiösen Glaubens sich mit der Wirklichkeit nicht verträgt.

Denn diese letztere hat er mit der grössten Nüchternheit aufgefasst. Es ist eine traurige Welt, in der er lebt. Gute und Böse haben das gleiche Los; von einem Gericht verspürt man nichts. Der Gerechte kommt um in seiner Gerechtigkeit, der Gottlose lebt lange in seiner Ungerechtigkeit. Die Weltgeschichte macht einen Kreislauf, alles hat seine bestimmte Zeit (C. 3) und das Ende alles menschlichen Seins und Bestehens ist der unerbittliche Tod (C. 12, 1—8).

Eine trostlose Erfahrung! Wir würden nun sagen: hieraus folgt notwendig, es gibt keinen Gott oder gibt es einen, so regiert er die Welt nicht oder wenigstens er regiert sie nicht mit Weisheit und Gerechtigkeit. Doch zu diesem Schlusse kommt unser Verfasser keineswegs. So etwas wäre nach ihm thöricht

und gottlos. Er lebt auch in einer anderen Welt, die sich in seinem Gewissen offenbart; darum kann er den Glauben seiner Kindheit nicht preisgeben. Er fühlt das Unzureichende einer dogmatischen Formulierung, will aber offenbar das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Er hält fest an Gott, er glaubt an ein Gericht. Denkt er vielleicht an ein Gericht nach dem Erdenleben? In seinem Buch findet sich, wenn man es richtig liest, davon keine Andeutung. Für uns würde dieser Schluss auf der Hand liegen, er zieht ihn nicht.

Ein ehrliches Buch ist der Prediger, ein Buch das auch noch zu den Kindern unsrer Zeit sprechen kann. Unversöhnt stehen zwei Lebensanschauungen, nein zwei Lebenserfahrungen neben einander. Wegen der scheinbaren Richtigkeit der einen Empirie leugnet er die Wirklichkeit der anderen nicht.

Unser Autor zieht überhaupt keinen einzigen Schluss. Man ist meist der Ansicht, dass er zu folgendem End-Resultat komme: Ergib dich in's Leiden und halte dich in ihm an den Glauben deiner Kindheit, dass Gott regiert; aber im übrigen: geniesse das Gute, geniesse die Freude, doch mit Vorsicht, denke an die Folgen, denke an Gott!

„Nicht nur ist dieser Schluss keineswegs der seine, sondern wenn im Stil noch irgendwie der Mensch zum Vorschein kommt, kann der Prediger diesen Schluss nie zu dem seinigen machen. Sein Stil ist voller Unruhe, Übertreibung, zurückgedrängter Leidenschaft. Wollen wir seine Gedanken in kurzen Umrissen mitteilen, so müssen wir erst einen gewissen Zusammenhang hineinlegen; jeder strenge Zusammenhang, den man Kohelet's Worten aufzwingt, thut jedoch der Gemütsstimmung, in der das Buch geschrieben wurde, Unrecht. Es ist eine Stimmung, die bis zu einem gewissen Grade das Unlogische logisch macht. Seine Schreibweise spricht jeder Ordnung Hohn, doch es ist nicht die Regellosigkeit einer ungeübten Feder. Seiner Schrift, welche die Wirklichkeit wiedergeben soll, fehlt der Zusammenhang, weil auch seine Anschauung von der Wirklichkeit denselben vermissen lässt." Pierson, *Israel, S. 370 f.*

Der *Prediger* lehrt uns, wie tiefe Wurzeln in israelitischen Herzen der Glaube an einen gerechten Gott geschlagen hatte; die A. T.liche Gottesfurcht feiert hier ihren höchsten Triumph. Aber zu gleicher Zeit sehen wir auch hier die Schranken der

A. T.lichen Ökonomie. Das volle Licht ist erst aufgegangen in Dem, der das „ewige Haus“ (Koh. 12, 5) des Menschen als „das Vaterhaus mit vielen Wohnungen“ erklärt hat, wohin Er gegangen ist um den Seinen die Stätte zu bereiten.

7) Man hat auf allerlei Weise Einheit in unsere Schrift zu bringen getrachtet, in Wirklichkeit aber den Verfasser in eine Zwangsjacke stecken wollen, wogegen er gewiss laut protestiert hätte. So hat man geglaubt, dass er mehr als eine Person redend einführe, sie verschiedene Lebensanschauungen vortragen lasse und dem Leser die Entscheidung anheimstelle. Andre glaubten wieder, unser Buch sei aus einer Combination einander widerstreitender Darstellungen entstanden. Doch annehmbar hat man diese Hypothesen nicht machen können.

Ansprechender ist die Vermutung, dass wir unsre Schrift nicht in der Gestalt vor uns haben, wie sie aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist. Einige wollten mehrere Verse verschieben, am weitesten ging aber hierin Bickell, *Der Prediger über den Wert des Daseins, Innsbruck 1884.* Dieser nahm an, die Handschrift habe aus losen Blättern bestanden und sei verkehrt gebunden worden, was dann eine heillose Verwirrung der einzelnen Bestandteile verschuldet habe; nun will Bickell durch scharfsinnige Combination die richtige Aufeinanderfolge wiederherstellen. Man sehe über alle diese Versuche Kuenen, *H. C. O.*[2], *III, § 103, n. 5.* Von den einfachsten bis zu den verwickelsten Bestrebungen dieser Art dürfen wir behaupten, dass sie sämtlich bei einer richtigen Auffassung des *Predigers* unnötig sind.

Noch am einfachsten scheint uns der Vorschlag zu sein, den Epilog C. 12, 9–14 für unecht zu erklären. Dies that zuerst Doederlein *(Scholia in V. T. libros poet. p. 187; Salomo's Prediger übers. S. 161 f.).* Später hat Nachman Krochmal (*More Neboche ha-Zeman XI, 8. p. 43; 104*) diese Auffassung dahin modificiert, dass der Zusatz C. 12, 9—14, wenigstens von Vs. 11 an, nicht dem *Prediger* allein, sondern der ganzen Gruppe der *Kethubim* gegolten habe. Doch Vs. 9 und 10 gehen auf die Prediger, Vs. 13 und 14 zeigen grosse Übereinstimmung mit ihm, und endlich werden Vs. 11 und 12 viel natürlicher auf unser Buch als auf die *Kethubim* überhaupt bezogen.

Es sind in der That manche Anstösse vorhanden, welche die Echtheit des Epilogs in Frage stellen könnten, siehe z. B. De Jong, *De Prediker, Leiden 1861, S. 142 ff.* In C. 12, 8 kehrt der Verfasser zu seinem Ausgangspunkt (C. 1, 2) zurück „Eitelkeit der Eitelkeiten", fällt aus seiner bisherigen Rolle und fängt selbst an über *Koheleth* zu sprechen. Der tiefere Grund der Unechterklärung liegt aber wohl in dem Bestreben, mehr Einheit in die Schrift zu bringen. Deswegen haben sich die Vertreter der Unechtheit gezwungen gesehen, auch mehrere andere Stellen zu streichen, in denen dieselbe Auffassung der Dinge vorgetragen wird, nämlich: C. 11, 9b; 12, 1a. 7b; 3, 17; 7, 5; 8, 12f. Allein die Gedanken in V. 13 und 14 finden sich wiederholt in dem Buche (2, 24; 3, 13; 4, 17; 5, 6 etc.); es hiesse unsres Erachtens gerade den eigentlichen Zweck des Verfassers verkennen, wollte man seinen Ausgangspunkt (1, 2) auch sein letztes Wort (12, 8) sein lassen.

8) Argumente dreierlei Art kann man für die Zeitbestimmung des *Predigers* in's Feld führen: den Standpunkt, den historischen Hintergrund und die Sprache der Schrift.

a) Der Standpunkt des *Predigers*. Deutlich erkennbarer Einfluss der griechischen Philosophie lässt sich nicht nachweisen. Diejenigen, welche einen solchen annehmen, wissen nicht sicher, ob der Verfasser von Epikur, Zeno oder Heraklit abhängig ist. Ein Jude der nachexilischen Gemeinde kann auch ohne besonderes Studium der Philosophie dem Zweifel anheimgefallen sein. Aber es ist ja allerdings wahrscheinlich, dass der griechische *Geist* dem Skepticismus zu solcher Ausdehnung verhalf, dass infolge dessen ein Gelehrter sich gedrungen fühlte, hierüber zu schreiben. Ein mittelbarer Einfluss dieser Philosophie hat also stattgehabt, die ganze geistige Atmosphäre muss von dem Geiste des Zweifels durchdrungen gewesen sein, wenn unser Verfasser derartige Gedanken so freimütig zu äussern wagte. Sein zwiespältiger Standpunkt passt besser in die Periode vor der Makkabäerzeit als in diese selbst oder nach ihr, weil dann beide in ihm noch vereinigten Denkweisen wohl für immer auseinandergefallen waren.

b) Den historischen Hintergrund unseres Buches können wir nur in ganz allgemeinen Zügen skizzieren. Hitzig *(Comm., 2. Ausg. v. Nowack, Leipzig 1883)* hat auf Grund von C. 10,

16—19 (vgl. 7, 10) an das Jahr 204 v. Chr. gedacht, in dem Ptolemäus V. Epiphanes als Kind auf den Thron der Lagiden kam unter der Vormundschaft der unzüchtigen Agathoklea. Doch Hitzig geht etwas weit in dem Aufspüren bestimmter Thatsachen; in der Hauptsache aber wird er recht haben. Damals waren die guten Zeiten vorbei (C. 7, 10), deren sich die Juden unter den ersten Lagiden hatten erfreuen dürfen.

Man kann über ± 200 hinauf oder unter dieses Jahr hinabgehen. Die Klagen über *Parvenu's*, die das Land aussaugen, denen gegenüber es das klügste ist, sie zu ertragen und zu dulden, würden auch in die zweite Hälfte der persischen Herrschaft passen, wo das Reich des Cyrus allmählich zerbröckelte. Doch empfiehlt sich das Jahr 200 besser wegen der sub *a* gegenannten und sub *c* zu nennenden Gründen. Man könnte unseren Verfasser auch in die Regierungszeit Alexander Jannai's (105—79 v. Chr.) setzen; aber was wir unter *a* anführten, spricht nicht für diese Datierung. Völlig ausgeschlossen scheint es uns, mit Graetz an die Zeit Herodes des Grossen zu denken (39—4 v. Chr.). In diesem Falle würde es noch unerklärlicher sein, wie die Sopherim sich zur Aufnahme unsers Buches in den Kanon haben entschliessen können; man würde dann auch die Identificierung des *Koheleth* mit Salomo (1, 1) auf Rechnung eines Interpolators setzen müssen (vgl. *Kanon, § 11, Anm. 11*).

c) Der Sprachcharakter des *Predigers* deutet auf eine etwas spätere Zeit als die des *Hohenliedes*. Aramäischer Einfluss macht sich geltend; das ganze erinnert stark an das Hebräisch der *Mischna*, während sich weiter das Vorkommen von Graecismen nicht in Abrede stellen lässt. Die Eigentümlichkeiten sind so stark, dass Delitzsch urteilte: „Wenn das Buch Koheleth altsalomonisch wäre, so gäbe es keine Geschichte der hebräischen Sprache“. In seinem *Commentar*, S. 197—206 hat er diesen Punkt einer ausführlichen und gründlichen Untersuchung unterzogen (vgl. Graetz, *Koheleth, S. 185—200)*.

Aramäische Worte sind בָּטֵל זְמָן, פִּתְגָם etc. Mit der Sprache der Mischna berühren sich חוּץ מִן, נָהַג, בָּשֵׁר, die Umschreibungen mit בעל etc.; ferner die vielen Abstracta auf וּת, וֹן, ־ָן, der Gebrauch des *Pron. pers.* hinter dem Verbum, auch wo auf ersterem kein Nachdruck ruht, die vielen Bindeworte אִילּוּ, עֲדֶן בְּכֶן, כְּבַר, שֶׁ selbst בְּשֶׁל אֲשֶׁר, בְּשֶׁכְּבַר, שֶׁגַּם etc.

Die echt hebräische Syntax ist dem Verfasser fremd geworden; z. B. das *Imperfect* mit *Waw. consec.* findet sich nur vereinzelt. Endlich begegnen uns auch *Graecismen*; als solche sind anzumerken der Gebrauch von יָפֶה im Sinne von *vortrefflich* (= *καλός*), in C. 5, 17 mit טוב verbunden (*καλός κἀγαθός*!), von תור (eigentlich = *erspähen*) in C, 1, 13; 2, 3 als philosophischer Terminus = *σκέπτεσθαι* und das häufig vorkommende תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ (= *ὑφ᾽ ἡλίῳ*), das sich nur in dieser A. T.lichen Schrift findet.

Bloss auf dem Standpunkt einer unhaltbaren Schriftbetrachtung kann man dazu kommen, in Salomo den Verfasser zu suchen. Nur solche, die mehr an ihrer Ansicht als an der Schrift selbst hängen, können diese Meinung verteidigen. Form wie Inhalt widerstreben einer solchen Annahme auf's entschiedenste.

---

§ 27.

Daniel und Esther.

Nicht in der Sammlung der *Propheten*, sondern in derjenigen der *Kethubim* ist uns eine apokalyptische Schrift unter dem Namen Daniel's erhalten. Durch Geschichte (C. 1—6) und Weissagung (C. 7—12) will er das Volk Israël in Tagen schwerer Verfolgung aufrichten und trösten mit dem Ausblick auf den endlichen Triumph der Sache Gottes auf Erden [1]).

In C. 9, 24—27 verrät diese *Apokalypse* selbst ihre Entstehungszeit. Sie muss nach 167 und zwar wohl 165, vor der Wiederweihe des Tempels durch Judas Makkabäus, also vor dem 25. Kislew geschrieben sein [2]).

Diese Datierung wird gestützt durch verschiedene andere Argumente, die sich aus dem übrigen Inhalte des Buches, aus der Sprache und Diction, der Erwähnung historischer Ereignisse und den hier sich findenden theologischen Vorstellungen ergeben, während der völlige Mangel an Bekanntschaft mit einer so wichtigen Schrift in der nachexilischen Gemeinde bis zum Jahre 165 es unmöglich macht, an ein höheres Alter zu denken [3]).

Man hat geglaubt, dass unser Buch aus einer älteren Schrift (C. 2—6) bestand, welche im Jahre 165 durch C. 1 und 7—12 erweitert wurde. In dieser Form ist die Meinung unhaltbar; hingegen ist es wohl möglich, dass nach Art der späteren Apokalyptik unser Verfasser ein älteres (erzählendes) Stück sehr frei verarbeitet habe [4]).

1) Keine Prophetie, sondern *eine auf prophetische Schriften gegründete Weissagung* (Dan. 9, 2) haben wir im Buche *Daniel*. Man nennt diese Art Bücher *Apokalypsen*. Sie unterscheiden sich von der Prophetie dadurch, dass sie 1) auf prophetische Schriften basiert sind, 2) dass der Autor nicht durch ein freies Wort deutlich sein Urteil über die erlebten Ereignisse mit Bezugnahme auf die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden ausspricht, 3) dass die Weissagung die Hauptsache ist und nicht wie bei den Propheten nur ein Mittel, um zu warnen und zu trösten, und endlich 4) dass die Busspredigt fehlt.

In der Sammlung der *Nebiim* fand *Daniël* keine Stelle. Der Hauptgrund wird wohl gewesen sein, dass zur Zeit, wo diese Sammlung für abgeschlossen galt (± 200 v. Chr.), dies Buch noch nicht bestand. Unser Verfasser (Dan. 9, 2) erwähnt „die Bücher“ *(biblia, Bibel)* als ein wohlbekanntes Ganze. Will man jedoch die Nichtaufnahme unter die Nebiim aus dem eigentümlichen Charakter unsres Buches erklären, so behauptet man im Grunde genommen dasselbe. Denn die Apokalyptik entsteht erst dann, wenn man überzeugt ist, dass die Stimme der Prophetie für immer verstummt ist, und dies war doch erst im 3. Jahrhundert v. Chr. (und darnach) der Fall (Ps. 74, 9; 1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41).

Deutlich zerfällt *Daniël* in zwei Teile: C. 1—6 und C. 7—12. C. 1—6 beschreibt die Lebensschicksale Daniëls und seiner drei Freunde, Hananja, Misaël und Asarja in Babel. Diese sollen im 3. Jahre Jojakim's durch Nebukadnezar weggeführt, in Babel zu grossen Ehrenstellen erhoben worden, aber trotz grosser Gefahren und Versuchungen doch der Religion ihrer Väter treu geblieben sein. C. 7—12 enthält verschiedene Visionen, die Daniel zu teil wurden und die ihm Engel erklärten. Zwischen diesen beiden Teilen besteht ein enger Zusammenhang. Durch Erzählung und Vorhersagung will der Apokalyptiker seine Leser zur Treue gegen den altväterlichen Glauben bestimmen, indem er sie darauf hinweist, dass der schliessliche Triumph nicht den Weltreichen, seien sie auch noch so mächtig, zukomme, sondern dem Allerhöchsten, dem Israël diene. Diese Weltreiche beschreibt er im Traume Nebukadnezar's (C. 2, 31—45) unter der Form einer Statue, deren Haupt von Gold, deren Arme und Brust von Silber, deren Bauch und Lenden von Erz, deren Schenkel von Eisen, deren Füsse teils von Eisen teils von Thon sind. In C. 7, 2—7 werden sie unter dem Bilde eines Löwen, eines Bären, eines Leoparden und „eines fürchterlichen Ungeheuers“ geschildert. Gemeint sind das babylonische, medische, persische und griechische Reich. Die Füsse von Thon und Eisen, die sich nicht vermischen wollen, sind die Seleukiden und Ptolemäer, die vergeblich durch Verschwägerung die auseinanderfallenden Reste des Weltreiches zusammen zu halten gesucht haben. Im Traume trifft „ein ohne Zuthun von Menschenhand losgerissener Stein“ die Füsse, sodass das Bild zusammenstürzt (2, 34). In der Vision tritt an Stelle des Steines „ein Mensch*), kommend in den Wolken des Himmels“ (7, 13. 14).

Durch das ganze Buch hindurch hat man den Eindruck, als ob es in Tagen schwerer Not und Verfolgung geschrieben sei. Und gerade, weil das Mass des Unglücks vollgemessen scheint, hat der Schreiber die Zuversicht, dass das Ende der Bedrückung nahe sei.

2) Auf Grund von Jer. 25, 11 f. und 29, 10 im Zusammenhang mit Lev. 26, 18 hat unser Apokalyptiker berechnet, wann das Ende der Unterdrückung seines Volkes eintreten müsse.

---

*) Aramäisch „Menschensohn“.

Er setzt ihre Dauer auf 70 Jahrwochen = 490 Jahre an. Nach Dan. 9, 25 verstreichen von Jeremia's Weissagung bis zu einem „Gesalbten, einem Fürsten" (Cyrus) 7 Jahrwochen; Jerusalem wird wieder aufgebaut, befindet sich aber noch 62 weitere Jahrwochen hindurch in traurigem Zustand. Eine Jahrwoche (= 7 Jahre) bleibt also noch übrig. Diese letzte Woche wurde eingeweiht durch den Tod „eines Gesalbten" (Onias III, des Hohenpriesters); Jerusalem und der Tempel werden ferner in dieser „Woche" durch die Soldaten eines „Fürsten, der heranrückt" (Antiochus Epiphanes) geplündert, das Mass der Erniedrigung ist voll; doch wird zugleich „der Bund" (d. i. der Dienst des wahren Gottes) befestigt (Vs. 26. 27 a). In der Hälfte dieser „Woche" hören „Schlacht- und Speisopfer" auf, „der entsetzliche Greuel" wird aufgerichtet*); nach 7 Jahren wird das Urteil vollzogen (Vs. 27 b).

Die Namen *Cyrus, Onias III, Antiochus Epiphanes,* welche wir in Klammern eingefügt haben, geben den Lauf der Geschichte an, wie diesen unser Verfasser, nach weitaus den meisten Auslegern, geheimnisvoll angedeutet hat. Ist diese Exegese richtig, dann hat der Apokalyptiker den 25. Kislew 167, den Tag der Tempelschändung hinter sich. Der *terminus a quo* seiner Berechnung ist 604 (Jojakim's 4. Jahr). Zählt man aber von 167 an 490 (oder 486) Jahre rückwärts, so kommt man zum Jahre 657 (oder 653); somit stellt sich ein Plus von ca. 50 Jahre heraus. Man hat auf allerlei Weise diese Schwierigkeit zu heben sich bemüht, siehe van Lennep, *de Zeventig Jaarweken van Daniël, Utrecht 1888,* der den Anstoss durch seine „historisch-symbolische Auffassung", der zufolge man es mit den Zahlen nicht so genau zu nehmen habe, beseitigen will. Doch dem widersprechen die so oft richtig vorkommenden Zahlen (z. B. 1290 und 1335 in Dan. 12, 11. 12) zu stark. Besser würde man noch mit Hitzig und Kayser die 62 und die 7 Jahrwochen parallel gehen lassen, weil von 604 bis 170 wirklich 434 Jahre (= 62 Jahrwochen) verflossen sind und von 586, dem Jahre, in dem Jer. 30 und 31 geschrieben wurde, bis 536 (Edict des Cyrus) 49 bis 50 Jahre = 7 Jahrwochen liegen.

*) Andere erklären diese schwierige Stelle anders; vgl. z. B. Kautzsch's Bibelübersetzung.

Die ganze Berechnung würde demnach 63 Jahrwochen umfassen. Indessen bei dieser Auffassung findet Daniel's Ausdeutung der 70 Jahre Jeremia's keine rechte Erklärung. Am besten und einfachsten ist die Annahme, dass unser Schriftsteller, der sich vom Laufe der Geschichte mehr unzutreffende Vorstellungen gebildet hatte (vgl. Anm. 3), sich auch hinsichtlich der Dauer der verflossenen Perioden geirrt hat.*)

Mit 170 v. Chr. beginnt die letzte Jahrwoche. Dan. 9, 27 geht auf den 25. Kislew 167 und fällt in die letzte Hälfte der Woche, d. i. $3^1/_2$ Jahre früher fällt Juni 170, wo Onias III**) in Antiochien ermordet wurde. Können wir das Datum des Buches noch genauer fixieren? Nach den meisten Gelehrten ist die Abfassung in's Jahr 165 v. Chr. zu setzen, aber immerhin *vor* die Tempelreinigung (1. Makk. 4, 42—58). Nach Cornill's Meinung (*Einl.*[2], *S. 261*) folgt dagegen aus C. 8, 14, dass der Schreiber desselben die Reinigung hinter sich habe. Die Frage spitzt sich darauf zu: ist C. 8, 14 Weissagung oder, wie viele scheinbaren Vorherverkündigungen, *Beschreibung eines Factums?* U. E. macht Dan. 9, 24 ff. den Eindruck, dass der Verfasser dies Ereignis noch nicht erlebt habe, denn in dieser Stelle ist es eng verknüpft mit Dingen, auf die er deutlich erst noch hofft.

Den Tod des Antiochus Epiphanes im Winter 164 hat er ebensowenig hinter sich. Ist man Cornill's Ansicht, dann muss er demnach zwischen dem 25. Kislew = December 165 und Ende des Winters 164 = ± Januar 164 geschrieben haben. Doch nach der meist verbreiteten Ansicht schrieb er 165 v. Chr. vor December. Sein Auftreten muss also aus der allgemeinen Erregung der Gemüter erklärt werden, die auch den Anstoss zum Beginn des makkabäischen Aufstandes (166) gab.

---

*) So auch Cornill (*Die siebzig Jahrwochen Daniels, Königsberg 1889*), der das unrichtige Resultat von 483 Jahren bei der Berechnung der Zeit von der Verwüstung Jerusalems (486) bis zu dem Tode des Onias (nach ihm 171) auf 480 Jahre = 12×40 = auf 12 Generationen der Hohenpriester von 586—171 zurückführt.

**) Onias ist in Vs. 25 der „Gesalbte", nicht „der Messias". Messianische Weissagung in Daniel ist allein in C. 2, 34 und 7, 13. 14 zu suchen. Die traditionelle Erklärung von Dan. 9, 24 ff. nimmt willkürlich für die Berechnung einen verkehrten Ausgangspunkt an, nämlich das 7. Jahr des Artaxerxes, d. i. 4256 der jul. Zeitrechnung (Esr. 7, 9—27 und sieht dann das Datum des Todes Jesu buchstäblich voraus verkündigt; denn dieser fällt auf Nisan 4746 = 33 n. Chr. (vgl. Kuenen, *H. C. O.*[2], *II, § 89, n. 17*).

3) Die wichtigsten Argumente für die Datierung *Daniël's* sind im Text der Hauptsache nach angedeutet, *a)* Sprache und Diction, *b)* Erwähnung geschichtlicher Ereignisse, *c)* theologische Vorstellungen, *d)* das Latentsein unserer Schrift in der vorausgehenden Periode.

a) Sprache und Diction. In C. 3, 7 ff. werden oft Musikinstrumente genannt; es sind offenbar allgemein gebräuchliche Namen, und diese sind griechisch פְּסַנְתֵּרִין (*ψαλτήριον*) קִיתָרוֹס *κιθάρα* und סוּמְפֹּנְיָא (*συμφονία*).

Ein Teil des Buches ist aramäisch geschrieben (C. 2, 4b —7, 28). Dies Aramäisch ist der palästinensische, westaramäische Dialekt, nicht der ostaramäische von Mesopotamien. Offenbar setzt der Verfasser voraus, dass seine Leser diese Sprache gut verstehen, was im 2. Jahrh. v. Chr. wirklich der Fall war.

Als die Chaldäer noch ein Volk waren, bezeichnete כַּשְׂדִּים nur die Angehörigen dieses Volkes. Hier dagegen (C. 2, 2. 4. 5. 10; 4, 4; 5, 7. 11) hat es, wie das Lateinische *Chaldaeus* die Bedeutung von *Wahrsager.*

b) Seine Kenntnis der Geschichte. Auch abgesehen von Dan. 9, 24—27 würde man den Zeitpunkt der Abfassung *Daniël's* daraus erschliessen können, dass der Verfasser sich so vorzüglich unterrichtet zeigt über die Zeit des Antiochus Epiphanes, etwas weniger über die Alexander's des Grossen, und nur gerade das Allerwichtigste aus der letzterm vorhergehenden Zeit weiss, während ihm noch nicht bekannt ist, was nach Antiochus geschehen werde.

C. 11, 5—20 enthält eine kurze, aber richtige Übersicht über die Regierungen der Ptolemäer und Seleukiden und ihre gegenseitigen Verwicklungen. Vs. 21—39 liefert eine ausführliche Beschreibung der Regierung des Antiochus Epiphanes und seiner Religionsverfolgungen. Hat man einmal dies Capitel gut gelesen und verstanden, dann bemerkt man, dass dem Verfasser auch an anderen Stellen Antiochus vor dem Geiste schwebte.

Ganz anderen Eindruck macht hingegen das, was er von der alten Geschichte erzählt. Eine Wegführung im 3. Jahre Jojakim's (C. 1, 1) ist Jeremia unbekannt und passt auch nicht in jene Zeit. Sie muss aus 2. Chr. 36, 6. 7 in Verbindung mit einer unrichtigen Interpretation von 2. Reg. 24, 1 herausgedeutet worden sein. In C. 5 heisst der letzte König Babels

Belsazzar, Sohn Nebukadnezar's. Nun ist uns darin wohl eine teilweise richtige Überlieferung bewahrt; denn der letzte König Naboned scheint im Feld gefallen zu sein, während sein Sohn Belsar-usur den Oberbefehl in der Stadt führte, als Cyrus dieselbe eroberte. Doch Neboned stammte nicht von Nebukadnezar ab, sodass Belsazzar auch nicht in uneigentlichem Sinne „Sohn Nebukadnezar's" heissen kann. Dabei sei noch bemerkt, dass zeitgenössische Schriftsteller (z. B. Jeremia) den grossen König Babels Nebukad-rezar nennen, was dem wirklichen Namen näher kommt. — C. 6, 1 ff. (vgl. 9, 1; 11, 1) lesen wir, dass nach der Eroberung Babels Darius der Meder über Asien geherrscht habe. Nun ist es ja wohl möglich, dass Cyrus erst drei Jahre nach der Eroberung den Titel „König von Babel" annahm, und dass solange ein gewisser Darius Unterkönig war — die teilweise richtige Überlieferung ist durch den Schreiber doch wiederum missverstanden worden, weil er zwischen das babylonische und persische Reich eine medische Weltmonarchie einschiebt, was sich mit den wohlbeglaubigten Zeugnissen der Geschichte nicht verträgt.

Auch seine Vorstellung von der Zeit zwischen Cyrus und Alexander dem Grossen entspricht nicht völlig der Wirklichkeit. Er zählt im ganzen nur vier persische Könige (C. 11, 2, cf. 7, 6); offenbar kennt er keine anderen als die im A. T. genannten; er identificiert Xerxes mit Darius Hystaspis und wirft diesen letzten mit Darius Kodomannus zusammen, wenn er den vierten König sehr reich nennt, ihn einen Feldzug gegen Griechenland unternehmen, durch Alexander besiegt und entthront werden lässt.

Wo er vorherverkündigt, was das Ende des Antiochus Epiphanes sein werde (C. 11, 40—45; 7, 11—14; 8, 25), steht seine Erwartung mit dem, was wirklich eintrat, in Widerspruch. Antiochus ist nicht so umgekommen, wie es sich der *Apokalyptiker* dachte: nicht am Ende der letzten Jahrwoche, sondern früher, und sein Tod hat die grosse Erlösung noch nicht gebracht.

c) Auch seine *theologischen Vorstellungen* passen nur in die spätere Zeit der jüdischen Gemeinde, in welche man jetzt das Buch meistens verlegt; nicht nur die entwickelte Angelologie, welche sich durch das ganze Buch hindurch zieht, sondern vor allem die Lehre von der Auferstehung der Frommen *und* Gottlosen (C. 12, 3). Weiter fallen hier noch in's Gewicht die

religiösen Gebräuche: das dreimalige tägliche Gebet, wobei das Angesicht nach Jerusalem gewendet ist (C. 6, 11); das Wertlegen auf Fasten (C. 9, 3; 10, 3) und Almosengeben (C. 4, 24), die Enthaltung von Fleisch und Wein im Umgange mit Heiden (C. 1, 8 ff.).

d) Die *Unbekanntschaft mit unserem Buche in der Periode vor 165.* Zum Schlusse müssen wir noch darauf hinweisen, wie unwahrscheinlich es ist, dass eine so wichtige Schrift seit den Tagen des Exils bestanden habe, ohne irgendwelche Spuren in jener Zeit zu hinterlassen. Jesus Sirach nennt in C. 48 und 49 Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die 12 kleinen Propheten, doch Daniël nicht, und dies will um so mehr sagen, als er die Bedeutung der Prophetie grossenteils in der Vorherverkündigung sucht. Im Jahre 200 v. Chr. war also Daniël noch nicht bekannt. Die erste Spur von ihm finden wir bei dem Verfasser von 1. Makk. (C. 2, 54—60), der ± 100 v. Chr. lebte.

Wir lernten überdies noch so viel nachexilische Litteratur im A. T. kennen; in all diesen Stücken vernehmen wir Anklänge an *Jeremia, Ezechiel, Deuterojesaja,* aber von einer Nachwirkung *Daniëls* merkt man nicht das mindeste. Die traditionelle Auffassung findet man verteidigt a. u. bei Hengstenberg, *Christ. d. A. T. III, 1, 2. Ausg. 1856, S. 1—208*; Auberlen, *Der Proph. Daniel*[2], *1857*; Zöckler in Lange's *Bibelwerk XVII, 1869*; die jüngste Apologie ist von Eug. Pilloud, *Daniel et le Rationalisme biblique, Chambéry 1890.*

4) Nach Strack's Vorgang hat besonders Meinhold (*Beitr. z. Erkl. d. B. Daniel, Leipzig 1888*) die Selbständigkeit von C. 2—6 zu erweisen gesucht; dieser Teil sei nicht geschrieben mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Makkabäerzeit. Diese Ansicht hat mehr Grund für sich als die Annahme, dass entweder der Wechsel von Aramäisch und Hebräisch oder die Verschiedenheit des Gebrauches der 2. und 3. Person in den Stellen, wo Daniel genannt werde, einen Fingerzeig für die Trennung gebe (Eichhorn und andere).

Das Aramäische berechtigt uns nicht, hierin ein selbständiges Stück zu sehen; denn es beginnt nicht mit C. 2, 1, sondern mit C. 2, 4b und geht dann durch bis mitten in das Buch der Visionen, C. 7, 28. Der verschiedene Gebrauch der 2. und 3. Person (in den Erzählungen immer die 3. Person, öfter auch

in den Weissagungen) ist angesichts der unverkennbaren Einheit ein zu schwaches Argument.

Doch woher das Aramäische? Hat der Verfasser die Chaldäer, die er 2, 4b redend einführt, in einer von jenen gesprochnen Sprache auftreten lassen wollen? Dann hat er sich aber geirrt; denn diese haben Ostaramäisch gesprochen. Warum bleibt er bei dem Aramäischen bis Ende von C. 7?

Die Frage „woher das Aramäische"? ist nicht zu lösen. Diesbezügliche Versuche können nur zu unsicheren Vermutungen führen; doch das Unsichere muss hinter dem Sicheren zurückstehen*); und sicher ist, dass Dan. 1—12 eine Einheit bildet, denn hier haben wir sachliche Übereinstimmung; man denke an C. 2, 31—45 und C. 7. Der Verfasser aus dem Jahre 165 ist es doch wohl auch, der in C. 2, 43 redet. Dazu kommt, dass man sich C. 2—6 schwer ohne C. 1 denken kann.

Indessen liegt doch in Meinhold's Ansicht etwas, was Beachtung verdient. Ausser Zusammenhang mit C. 7—12 würde der Abschnitt C. 1—6 niemanden auf den Gedanken bringen, dass er unter dem Druck der bangen Tage zur Zeit des Antiochus Epiphanes geschrieben sei. Darum ist es wohl möglich, dass dieser älteste *Apokalyptiker* bereits that, was seine Nachfolger so oft gethan haben, nämlich dass er eine vorhandne Schrift sehr frei verarbeitete, oder einer bestehenden Schrift sehr frei manches entlehnte. War diese aramäisch geschrieben? Dann war sie wahrscheinlich nicht viel mehr als ein Jahrhundert älter (nach Meinhold ca. 300); denn erst im 4. Jahrh. beginnt die Aramäisierung der semitischen Welt.

Der Erzählungsstoff muss sich an den frommen Daniël, der Ez. 14, 14. 20 und 28, 3 ehrend genannt wird, festgeknüpft haben**). Dieser kann, mit Noah und Hiob zusammengestellt,

---

*) Zeydner (*Th. St. 1894, S. 78 f.*) stellt die Hypothese auf, in den trüben Zeiten der Freiheitskriege sei das hebräische Original bis auf wenige Blätter verloren gegangen und das Buch später aus einer der aramäischen Übersetzungen ergänzt worden. So erkläre sich die Bemerkung אֲרָמִית in C. 2, 4. Dann könnte der Kanon der Propheten später abgeschlossen sein, als man gewöhnlich annimmt (vor 200) ohne dass doch *Daniel* aufgenommen zu werden brauchte (vgl. § 22, Anm. 8, 2°). Doch dies kommt uns mit Rücksicht auf die historischen Zeugnisse (Jesus Sirach) unwahrscheinlich vor.

**) Es sei denn, dass man Seinecke's unhaltbare Ansicht teilt, *Ezechiel* sei jünger als *Daniel* (vgl. § 15, Anm. 4).

doch schwerlich ein Zeitgenosse Ezechiel's gewesen sein. Möglich, dass er als ein frommer Gefangner der assyrischen Deportation bekannt war, von dem Orakel überliefert wurden. Auf jeden Fall ist in unserm Buch seine Geschichte wesentlich umgestaltet; in der Synagoge wusste man noch mehr von ihm zu erzählen, was sich aus den Zusätzen der LXX ergibt; sie eröffnet nämlich das Buch mit: *Der Geschichte von der Susanna*, fügt hinter C. 3, 23 *Das Gebet des Asarja* und *den Lobgesang der drei Männer im feurigen Ofen* ein und bringt am Schlusse *die Geschichte vom Bel zu Babel* und *vom Drachen zu Babel.*

Kein Wunder, dass dieses Buch, das aus dem Schriftstudium in der Synagoge herausgeboren ist, in derselben auch sehr beliebt war. Wir lernen aus ihm, wie man sich gegenseitig in jenen schweren Tagen durch Vorbilder der Glaubenstreue stärkte, wie man sich krampfhaft an den Buchstaben der heil. Schrift festklammerte, um aus ihr die Verheissung einer unmittelbar bevorstehenden Errettung gewissermassen herauszupressen. Wäre der Verfasser als Prophet aufgetreten, so würde niemand auf unsern Schriftforscher gelauscht haben; es war darum die von ihm gewählte Einkleidungsform für seinen Zweck *notwendig.* In C. 12, 9 scheint er andeuten zu wollen, dass er von einem verständigen Leser erwartet, er werde den wahren Sachverhalt begreifen. Der bleibende Wert des Buches *Daniel* liegt in seinen eschatologischen Erwartungen über das Kommen des Reiches Gottes, wenn er sich auch in seiner zeitlichen Berechnung geirrt hat *).

Keinen Zierrat unseres A. T.lichen Kanons bildet die jüngste Schrift *Esther* [5]). Obwohl sie den Eindruck machen will, als ob sie das Werk eines wohl unterrichteten Geschichtschreibers sei, ist sie doch eine ausgeschmückte Erzählung voller Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche [6]). Jesus Sirach kannte diese Schrift noch nicht, erst der Schreiber von 2. Makk. 15, 36 (am Anfang der christlichen Zeitrechnung)

*) Vgl. Kamphausen, *Das Buch Daniel, Leipzig 1893.* Bevan, *A. Short Comm. on the book of Daniel. Cambridge 1892* und Behrmann, *Das Buch Daniel, Göttingen 1894.*

erwähnt das Purimfest, das in *Esther* anbefohlen wird. Der nationale Dünkel und Hass, ohne irgend einen religiösen Anflug, der daraus spricht, passt am besten am Ende des Freiheitskrieges (135). Diese Datierung ± 130 wird gestützt durch die Unterschrift in der LXX, durch die Sprache und den Inhalt.

Der Verfasser, der sich mit persischen Zuständen wohl vertraut zeigt, wünschte dem *Purimfeste* in weiteren Kreisen mehr Eingang dadurch zu verschaffen, dass er ihm eine geschichtliche Begründung gab. Es ist sehr gut möglich, dass wir in *Purim* ein verkapptes *Totenfest* zu sehen haben, das man nicht ausschliesslich aus persischen Einflüssen zu erklären braucht (Schwally) [8]. Bei dieser Annahme begreift man das Fehlen des religiösen Elementes vollkommen, das die LXX noch hineinbringen zu müssen geglaubt hat, und das fromme jüdische Exegeten durch *Akrosticha* hineinlesen [9].

5) Die Aufnahme *Esther's* in den Kanon war ein Missgriff (vgl. *Kanon, sub voce Esther*). Glücklicher Weise müssen wir das gesamte Judentum nicht nach dem Geiste beurteilen, der sich darin kundgibt, dass man unser 10 Capitel umfassendes Buch „die Rolle“ *κατ᾽ ἐξοχήν* genannt hat. Schwierig ist die Stellung christlicher Theologen, welche glauben, die Kanonisation der Juden höher stellen zu müssen, als die Schriften des A. T. selbst; denn *Esther* verdient, wenn man es mit dem besten Teile des A. T. vergleicht, keinen Platz unter den Heiligen Schriften.

6) *Esther* wird das Buch genannt nach der Hauptperson der Erzählung, einer Base und angenommenen Tochter Mordechai's, die zur Gemahlin des Ahasverus (Xerxes I, 485—465 v. Chr.) erhoben wurde. Durch sie und ihren Pflegevater wurden die Juden vor einem allgemeinen Untergang, den Haman, der Günstling des Königs, ihnen geschworen hatte, gerettet.

Nach dem äusseren Eindruck zu urteilen, sollte man in unsrem Buche eine der sorgfältigsten Geschichtsdarstellungen des A. T. vermuten. Der Verfasser nennt alle Personen, die in der Ezählung vorkommen, mit Namen, so die 7 Eunuchen (C. 1, 10), die 7 Grossen des Reiches (C. 1, 14), den Aufseher des Harems (C. 2, 3. 8), die Voreltern Mordechai's und der Esther (2, 5. 15;

9, 29), den Vater, die Gemahlin und Söhne Haman's (3, 1; 5, 10; 9, 7—9) etc. Überdies zeigt er sich wohl vertraut mit persischen Zuständen und Gebräuchen, vgl. z. B. die Beschreibung des Trinkgelages (1, 6—8), die *προσκύνησις* vor dem König und seinem Günstling (3, 2), die Unterscheidung glücklicher und unglücklicher Tage (3, 7), das Verbot in Trauerkleidern in den königlichen Palast zu gehen (4, 2), die Bekanntmachung der Königsbefehle in allen Provinzen durch Boten (8, 9 ff.; vgl. 3, 12 ff.) etc.

Nun kann man aus dieser Vertrautheit mit persischen Zuständen an und für sich kein zwingendes Argument für die Wahrheit der erzählten Geschichte selbst ableiten. Unser Verfasser braucht nicht unter den *Achämeniden* gelebt zu haben, er kann sich auch in Persien aufgehalten haben, als es von den *Arsakiden* regiert wurde. Doch schon hinsichtlich seiner Darstellung der persischen Zustände erheben sich grosse Unwahrscheinlichkeiten, z. B. der Befehl an Vasthi, sich vor den versammelten Gästen des Königs zu zeigen (C. 1, 10 f.), die Beratschlagung mit den 7 Grossen des Reiches über die Bestrafung wegen ihrer Weigerung (C. 1, 13), das Edict, das an alle Provinzen und alle Völker ausgefertigt wurde, „jeder Mann sei Herr in seinem Hause“ etc.

Dazu kommen nun noch eine Reihe andrer Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche, die einem jeden aufmerksamen Leser auffallen. Z. B. wie kann Esther ihre jüdische Herkunft geheimhalten, da sie doch aus einem jüdischen Hause geholt wird (2, 8) und Mordechai täglich sein Interesse für sie an den Tag legte (2, 11)? Ahasverus gibt die Erlaubnis zur Vertilgung der Juden (3, 8—10) und lässt doch noch „dem Juden“ Mordechai (6, 10) königliche Ehre erweisen (6, 10 ff.) und ist sehr verwundert, als Esther um die Rettung ihres Volkes fleht (7, 3 ff. 7). Haman's ganzes Benehmen ist ungereimt; alles wird dem einen Zwecke geopfert, Haman's tiefen Fall ins grellste Licht zu stellen; seine Sucht, die Juden zu verherrlichen, bringt den Verfasser C. 6, 13 in Widerspruch mit C. 3, 4. Haman's Edict von der Vertilgung der Juden in allen Landschaften, also auch in Palästina, ist ein Jahr zuvor bekannt; über ihre Güter wird bereits verfügt; sie selbst halten eine Rettung für ausgeschlossen (C. 3, 8—15; 4, 1—3. 13. 14). Bei dem zweiten königlichen

Edict, das durch Esther und Mordechai ausgefertigt wird (C. 8, 9 ff.), erhalten die Israeliten die Erlaubnis, an allen ihren Gegnern, Rache zu nehmen, und selbst Frauen und Kinder zu töten. Nach einem entsetzlichen Blutbad von 75,000 Menschen, das eigentlich überflüssig ist, feiern die Juden ein Fest (C. 9, 11—18); das Morden wurde in Susa überdies noch einen weiteren Tag auf Esther's Verlangen und nach Xerxes' Willen fortgesetzt.

Wir beneiden die Theologen nicht, welche sich selbst auf einen solchen Standpunkt gestellt haben, dass sie dies alles als wahre Geschichte nachweisen müssen, noch weniger darum, wenn sie gar alles rechtfertigen müssen als Gottes nicht unwürdig.

7) Der *terminus a quo* für die Altersbestimmung ist Jesus Sirach, der *terminos ad quem* der Beginn der christlichen Zeitrechnung. In C. 44—49 von *Sirach*, dem *πατέρων ὕμνος*, werden Esther und Mordechai nicht erwähnt, ebensowenig vom Chronisten in *Esra* und *Nehemia*. Beiden Schriftstellern von ± 250 und ± 200 v. Chr. waren also die Hauptpersonen noch unbekannt, denn eine andere Erklärung für ihr Stillschweigen gibt es nicht. 2. Makk. 15, 36 wird anlässlich des 13. Adar, des Festtags zur Erinnerung an den Sieg über Nikanor, bemerkt, dass er „einen Tag vor den Tag Mordechai's" falle. Hieraus darf man nicht folgern, dass bereits unter Judas Makkabäus *Purim* gefeiert wurde, sondern nur, dass zu Lebzeiten des betreffenden Schriftstellers (ungefähr Anfang der christlichen Aera) der 14. und 15. Adar diesem Feste geweiht war.

Der Nationalstolz, der jedoch jedes religiösen Enthusiasmuses baar ist, passt am besten in die Zeit nach Abschluss des makkabäischen Freiheitskrieges im Jahre 135. Damals konnten die Juden wieder aufatmen, das Volk war aber zugleich durch seine Besiegung der Syrer übermütig geworden; sicher schwebte dem Schreiber bei der Schilderung Haman's Antiochus Epiphanes vor dem Geiste, vgl. C. 3, 8. 9, Haman's Mordplan und des Antiochus Absichten 1. Makk. 1, 41; 3, 34—36. Mordechai kann sich zur *προσκύνησις* vor Haman nicht verstehen, gewiss deswegen weil sie Gott allein zukommt (C. 3, 5).

Die Sprache in *Esther* widerstreitet dieser Datierung nicht im mindesten, sondern bestätigt sie vielmehr. Es finden sich Parsismen: אגרת, אחשדרפנים, אחשתרנים, ביתן etc. Ferner

viele jung-hebräische Worte, die *Esther* mit *Prediger* und *Daniel* gemeinsam hat, deren Zahl jedoch noch durch 10 weitere Worte, die dies Buch allein hat, vermehrt werden kann. Siehe Zunz, *Z. D. M. Ges. XXVII, 1873, S. 685.* Auffällig ist nur, dass der Verfasser den Gebrauch von שֶׁ vermeidet.

Am Schlusse von *Esther* hat die LXX noch eine Unterschrift des Inhalts: „Im 4. Jahre der Regierung des Ptolemäus und der Kleopatra, führte Dositheus, der sich für einen Priester und (?) Leviten ausgab und sein Sohn Ptolemäus den vorliegenden Brief über *φρουραί* ein, von dem sie sagten, Lysimachus, der Sohn des Ptolemäus in Jerusalem habe ihn übersetzt".

Diese Bemerkung, vielleicht auch in einem corrumpierten Text überliefert, ist jedenfalls sehr undeutlich. Es hat mehr als einen Ptolemäus gegeben, der mit einer Kleopatra vermählt war. Besonders zwei kommen hier in Betracht: gewöhnlich glaubt man, dass Ptolemäus VI. gemeint sei, dann wäre *Esther* bereits 178 übersetzt worden, oder man denkt (mit Nöldeke) an Ptolemäus VIII., dann fand die Übersetzung im Jahre 114 statt. Aus den schon genannten Gründen ist die letztere Annahme vorzuziehen. Wäre *Esther* bereits 178 übersetzt gewesen, so würde Jesus Sirach oder sein Enkel, der seines Grossvaters Sprüche 132 ins Griechische übertrug, irgend etwas davon gewusst haben.

8) Der Hauptinhalt von *Esther* ist in den zwei Briefen C. 9, 20—32 zu suchen, welche die Einsetzung von *Purim* enthalten. Wenn Bertheau dieses Stück als Interpolation ausscheiden will, so hat er *Esther* nicht so gut begriffen, wie der Verfasser der Nachschrift in der LXX, der das ganze Buch einen *Brief* nennt. Die Einführung, oder richtiger das Bemühen, dem *Purimfeste* durch eine historische Umdeutung allgemeineren Eingang zu verschaffen, ist die Hauptsache und der Hauptzweck dieser Schrift.

Doch was war *Purim* ursprünglich? In C. 3, 7 und 9, 19 wird פּוּרִים aus dem Persischen = גּוֹרָל (*Los*) hergeleitet. Nun ist im Persischen kein Wort *pur* in dieser Bedeutung bekannt. Allein die Thatsache, dass es der Verfasser aus dem Persischen erklärt, zusammen mit dem ganzen persischen Colorit hat de Lagarde in *Purim, ein Beitr. z. Gesch. d. Relig. (Abh. Gött. Ak. Bd. 34, 1887)* bestimmt, dem Fest einen persischen Ursprung

zu vindicieren. Er brachte es in Zusammenhang mit dem persischen Totenfest *Farwardigân*, *φουρδιγαν*, in den LXX Hss. *φουρδαια* und *φρουραια*. Dies war eine Art *Allerseelenfest*. Sachlich hat de Lagarde gewiss das richtige getroffen, wenn auch die formelle Übereinstimmung der Worte, woran er selbst später zweifelte *), unhaltbar ist.

Zimmern (*Z. A. W. 1891, S. 157—169*) hat eine bessere Ableitung des Wortes aus dem Semitischen gegeben und vermutet auch semitischen Ursprung des Festes. de Lagarde selbst hat 1890 den Namen פור mit dem mandäischen פיהְרָא (= *Mahlzeit*) in Beziehung gebracht, welcher Form auch ein älteres Syrisches פוחרא entspricht. Nun hat Zimmern erwiesen, dass dies alte syrische Wort das assyrische *Puchru* (= *Versammlung*) ist, woraus sich durch Specialisierung die Bedeutung *Mahlzeit* entwickelt habe. Ist der Name semitisch, so liegt die Annahme, dass auch die Sache semitisch sei, sehr nahe. Zimmern teilt nun noch weiter mit, dass am babylonischen Neujahrsfest *Zagmuku* die Götter eine Zusammenkunft hätten, die *Puchru* genannt werde. Bei dieser Gelegenheit fand eine Mahlzeit statt, die gleich dem jüdischen *Purim* in eine Schmauserei ausartete. Der eigentliche Zweck des *Puchru* war aber, die Schicksale, „die Lose“ für das neue Jahr zu bestimmen (Esth. 3, 7). Vorsitzender der Versammlung war der Gott *Marduk*, dessen Name stark an *Mordechai* (vor jener Zeit in Israel unbekannt) erinnert. Allerdings wurde *Zagmuku* im Anfang des *Nisan* gefeiert und *Purim* in der Mitte des *Adar*; man kann es aber ja wegen des in den Nisan fallenden Passah's auf einen früheren Monat verlegt haben.

Schwally, *Leben nach dem Tode, S. 42—45* hält auf Grund dieser Entdeckungen *Purim* für ein unter babylonischen und persischen Einflüssen entstandnes Fest, setzt aber doch *„genuinisraelitische Elemente“* voraus. Es wäre dann sehr interessant, dass gerade das jüngste Buch des A. T. auf die vorjahvistische Religion Israels, die Totenverehrung, hinweisen würde. Beides, das Fasten (am 13. Adar) wie das Schwelgen (am 14. und 15. Adar) wäre so erklärlich, während die eigentümlichen *Riten* des Purimfestes dann auch Bedeutung erlangen. Merk-

*) *Gött. Gel. Anzeigen, 15. Mai 1890, S. 403.*

würdig ist, dass gerade in Adar eine Reihe Gedenktage, d. i. Sterbetage berühmter Personen aus der alten Zeit, z. B. des Moses, Elia, der Mirjam fallen, dass im Adar die Gräber getüncht werden, dass nach der Purimlegende Haman am Kirchhofe sitzt und für jeden Toten $3^1/_2$ Dirham fordert.

Welches ist dann die Geschichte des *Purim?* Wahrscheinlich war sein Ursprung ein *jüdischer Allerseelentag.* In Palästina musste alles, was an die Totenverehrung erinnerte, durch die Jahrhunderte lange Bekämpfung seitens der treuen Jahvediener, besonders seit Einführung des Gesetzes, unterdrückt werden. Doch in Persien behauptete sich diese Sitte unter dem Einfluss des *Farwardigânfestes,* nachdem sich einmal die jüdischen Exulanten unter der Herrschaft Babels daran gewöhnt hatten, ihren Allerseelentag mit den Babyloniern *Puchru* zu nennen. Im jüdischen Lande bestand eine grosse Sympathie für dieses Fest, das in der Diaspora gefeiert wurde; ausserhalb des Bannes der Synagoge wird wohl die gewöhnliche Volksklasse ihr jährliches Totenfest gefeiert haben, wie sich ja soviele Gebräuche des Ahnencultus erhalten hatten. Doch in den synagogalen Festcyclus durfte diese Feier nicht eingereiht werden: daher die historische Umdeutung *). So waren in früheren Tagen die Naturfeste *Massôth* und *Asif* zu Erinnerungstagen an den Auszug aus Ägypten und den Aufenthalt Israels in der Wüste umgewandelt und das *Fest der Wochen (Kasir)* im späteren Judentum mit der Gesetzgebung auf Sinai in Verbindung gebracht worden. Möglicherweise ist der geschichtliche Hintergrund des Estherromanes eine aussergewöhnliche Errettung persischer Juden aus einer Gefahr, welche Begebenheit zeitlich mit dem Totenfeste zusammenfiel, wie ja auch die historische Erklärung des Passahfestes ihren Grund hat in einem Zusammentreffen des Festes der Erstlinge mit der Befreiung aus Ägypten *(Joodsche feesten als hist. gedenkdagen, Stemmen v. Waarh. en Vrede, 1884).* Doch in diesem Falle ist das Ereignis in unserm

---

*) Dass man in der Synagoge „Allerseelen" gewöhnlich auf den grossen Versöhnungstag feierte, darf man gegen unsere Deutung nicht als Einwand ins Feld führen (gegen Matthes, *Museum, 1893, S. 213*). Denn der Versöhnungstag ist eine junge Einrichtung und es lässt sich wohl denken, dass sich das uralte Totenfest auf mehr als eine Weise im Jahvecultus zu legitimieren suchte.

Buch stark übertrieben und ausgeschmückt mit Erzählungen von einer Prinzessin, die ursprünglich keine Jüdin war. De Goeje *(Gids 1886, III, S. 385—413)* hat in der Figur der Esther viele Anklänge an *Schahrazâd*, der die Märchen von „1001 Nacht" in den Mund gelegt werden, aufgezeigt. Der Verfasser von *Esther* hätte nach ihm eine persische Erzählung verwendet, die in viel jüngerer Form auch den Märchen von „Tausend und eine Nacht" zu grunde liegt.

9) Wenn obige Erklärung vom Ursprung des *Purim* richtig ist, so fällt ein eigentümliches Licht auf die bekannte Thatsache, dass der Name Gottes im ganzen Buche nicht vorkommt. Dies ist nicht zufällig; der Verfasser hat ihn absichtlich vermieden; es muss dies einen religiösen Grund haben. „Der profane oder heidnische Charakter des Festes muss, so scheint es, in den Kreisen der Theologen noch so lebhaft empfunden worden sein, dass sie nur unter dieser Bedingung bereit waren, dem Drucke der öffentlichen Meinung, welche die Aufnahme der Purim in den synagogalen Gottesdienst begehrte, nachzugeben" (Schwally, *o. c., S. 43*). Nun, profan war das Fest nicht, wie das Fasten zeigt, wohl aber in gewissem Sinne heidnisch. Es war ein Rest „des Ahnencultus".

Das Fehlen des Namens Gottes ist stets auffällig gewesen und hat Anstoss erregt. Man hat diesem „Fehler" auf zweierlei Weise abzuhelfen gesucht. Im griechischen Buche *Esther* (in der LXX) ist nach den meisten Handschriften das religiöse Element durch allerlei Zusätze eingetragen worden. Bei den Alexandrinern beginnt das Buch mit einem *Traume Mordechai's,* nach C. 3, 13 wird *der erste Brief des Artaxerxes* (nach der LXX = Ahasverus) eingeschoben, nach C. 4, 17 ein *Gebet Mordechai's und der Esther,* C. 5, 1. 2 liegt in *wesentlicher Erweiterung* vor, nach C. 8, 13 folgt der *zweite Brief des Artaxerxes* und nach C. 10, 3 ein *frommer Rückblick Mordechai's auf seinen Traum.*

Dass in der kleinen Schrift von 167 Versen der König der Perser 190 Mal, sein Königreich 26 Mal, und sein Name Ahasverus 29 Mal genannt wird, während der Name „Jahve" nicht ein einziges Mal vorkommt, hat sogar die Juden befremdet. Ginsburg hat in drei alten Handschriften die jüdische Weise, diesen Anstoss hinwegzuschaffen, gefunden; auch die Masora be-

richtet davon. Es sind *Akrosticha* in C. 1, 20; 5, 4. 13; 7, 7, z. B. C. 1, 20 in den Worten היא וכל הנשים יתנו, die man jedoch von links nach rechts lesen muss; das 2. Akrostich liest man in der gewöhnlichen Weise, das 3. wieder umgekehrt von links nach rechts; das letzte wird gar durch Endbuchstaben gebildet כי כלתה אליו הרעה. Da ist denn doch die Frage, ob man das noch Akrosticha heissen dürfe; der Name des Gottes Israel ist dann etwas sehr tief in diesem Buche verborgen! Man findet dies als eine wichtige Entdeckung mitgeteilt und noch dazu von einem christlichen Theologen, bei Dr. Bullinger, *De naam Jehova in het boek Esther, Amsterdam 1890.*

Die jüngste Schrift des A. T.lichen Kanon's steht am tiefsten, oder eigentlich sie steht ausserhalb des Rahmens der Bücher, die uns offenbaren, was der Gott Himmels und der Erde in und durch Israël für alle Völker bereitet hat; es ist die letzte Zuckung der Naturreligion Israels, die sich in dieser Form, fast zur Unkenntlichkeit entstellt, erhalten hat. Doch der edlere Same war durch das prophetische Wort in den Acker gelegt und ist für alle Völker zum Leben entkeimt durch Israel's grossen Sohn, den Propheten, Hohenpriester und König Seines Volkes, in dem alles erfüllt und verwirklicht ist, was in Israel in Wahrheit auf Gott und sein Reich abzielte, und dessen Erscheinung viel herrlicher gewesen ist, als selbst die kühnsten Seher in Israel gehofft hatten.

Namen- und Sachregister.

A.

Seite

Aben Esra 268, 427
Abimelech 33, 82, 232
Abner (Lied auf) 39, 43
Addis 4
Ägypten 8, 139, 170, 214, 250, 357
Ahia 45, 106
Ahimaas 51, 52
Ahlwardt 41
Ahnencultus 96, 449
Allegor. Erkl. 119, 253, 426
Alphabet. Lieder 298, 362
Alphen (v.) 29
Amos 63, 70, 106, 109, 191
Analyse s. Zergliederung
Angelologie 14
Animismus 327
Anthropomorphismus 137, 322
Apokalypse 346, 358, 436
Apologetik 129, 131, 271, 354, 442
Aquila 393
Archaismus 228, 343, 387
Archaismen (im Pent.) 330
Assur 8, 110, 160, 196, 357
Astruc 129, 354
Asylrecht 94, 96, 183
Auberlen 442
Auferstehung (Glaube an) 14, 352
Augustin 19, 363, 427

B.

Seite

Baal (Namen mit) 82, 417
Babel 9, 12, 217, 277, 284, 287, 339 u. s. w.
Bacher 75
Bachmann 193, 335
Bacon 133, 137, 139, 325
Baentsch 91
Baethgen 378, 394, 397, 399, 402, 403
Bähler 147
Barak 29
Baruch 201, 206, 211
Beduinen s. Nomaden
Beer 402
Behrmann 444
Beidhawi 113
Bel u. der Drache 226, 444
Bertheau 34, 75, 83, 90, 144, 448
Beschneidung 321
Bevan 444
Bickell 363, 364, 388, 432
Bileam 27, 259
Bleek 336, 351
Bleeker 216
Bogenlied 39
Böhl 416
Böhme 144, 294, 338, 340
Böttcher 238
Bredenkamp 276
Brunnenlied 24

Seite
Bruston 76, 78, 143
Budde 21, 30 u. öfter
Buhl 2
Bullinger 452
Bundesbuch 21, 84, 182
Bundesworte 21, 87, 103
Bunsen (v.) 279, 285, 340
Burckhardt 95

C.

Calvin 119, 399
Carpzov 396
Cassel 393
Chabas 12
Chabiri 14
Chakām 362, 366
Cherubim 13
Cheyne 15, 22, 27 u. öfter
Chokma s. Weisheit
Chronik 50, 101, 404
Chronologie 28, 239, 319
Chrysostomus 175
Clemens (Rom.) 370
Clericus 365, 384
Coccejus 29
Colenso 230, 311
Conder 14, 31
Cornill 6, 16, 29 u. öfter
Credner 346
Cultus 95, 175, 182, 264, 320
Cyprian 427

D.

D 133 u. s. w.
Dalman 393
Daniel 357, 435
David 39, 51, 80, 263, 391
Debora 16, 28, 106
Dekalog 17, 87, 140
Delitzsch (Frz.) 23, 26, 172 u. öfter
Delitzsch (Frd.) 13
Deuteronomium 18, 101, 103, 133, 173, 192, 230, 242, 333, 404, 418
Diaskeue 330

Seite
Diatessaron 4
Dichtkunst s. Poesie
Dillmann 26, 36, 79 u. öfter
Diorthose 330
Distichon 362
Dodekapropheton 109, 117, 224
Döderlein 268, 432
Doorninck (v.) 241
Doppel-Erzählungen 13, 58, 78, 134, 138, 238, 323
Drama 362, 424
Drechsler 268, 290, 352
Driver 6, 27 u. öfter
Duhm 115, 119, 121 u. öfter
Duncker 43, 271
Durchzug (durchs rote Meer) 22, 323
Dyserinck 302, 370, 394, 403

E.

E 17, 127
Ebed-Jahve 272
Ebers 10, 11
Eckhardt 358
Eichhorn 119, 216, 355, 442
Eichthal (d') 175
El-Amarna 14
Elhorst 149, 150, 152, 155, 156
Elia 83, 106, 409
Elisa 83, 106
Elohist 17, 84, 127, 141
Epos 32, 362, 424
Ergänzungshypothese 130, 329
Erzväter s. Patriarchen
Eroberung (Kanaans) 62, 66
Eschatologie 296, 345
Esra 18, 333, 410
Esther 14, 444
Eusebius 194
Ewald 26, 42, 43 u. öfter
Exil 1, 199, 231, 245, 257, 302, 310 u. s. w.
Ezechiel (Prophet) 245, 311
Ezechiel (Dichter) 424

F.

Seite
Fabel 33, 34, 50
Feste 58, 96, 261, 312, 315
Flügel 113
Flügge 354, 355
Fragmentenhypothese 130
Frau 99, 184
Freistädte 96, 183
Freytag 46
Fries 302

G.

Gad 52
Geiger 37, 170, 282, 373
Genealogie 54, 319, 343, 344, 408
Genesis 333
Genesis (chald.) 12
Geschichtschreibung 1, 62, 70, 73, 127, 140, 229, 320, 404
Gesenius 408
Gideon 34, 83
Giesebrecht 162, 166, 211, 223, 317
Gietmann 363
Ginsburg 451
Goeje (de) 153, 451
Goethe 21, 423, 428
Goldziher 32, 56
Gomarus 363
Graetz 126, 426, 434
Graf 130, 233, 235, 260, 306, 311, 418
Gramberg 143, 355
Griechen 8, 14, 344, 348, 353, 354, 356, 429
Grill 380
Gunkel 195
Gunning 115
Guthe 164

H.

Habakuk 224
Hackmann 161
Hävernick 111, 119, 276
Haggada 345, 421, 444
Haggai 291
Seite
Hahn 276, 278
Halacha 345
Ham (v. d.) 392
Hanna (Lied der) 50, 264
Haupt 13
Havet 175
Heiligkeitsgesetz 103, 242, 251, 311
Hengstenberg 10, 119, 270, 272, 275, 354, 402, 427, 442
Herder 74, 379, 422, 423, 427
Herodot 191, 197
Hesbon (Lied auf) 24
Hexateuch 66, 327
Hieronymus 68, 113, 122, 175, 194, 363, 368, 393, 407
Hilgenfeld 346, 351
Hiob 362
Hippolytus 389, 390
Hiskia 188
Hitzig 108, 119, 170 u. öfter
Hoekstra 384
Hoffmann (J. C. K.) 119, 276, 427
Hoffmann (G.) 69
Höhendienst 183, 243, 244
Hoheslied 15, 46, 421
Hollenberg 231
Holzinger 132, 175, 348
Hommel 13
Hoonacker (v.) 419
Hooykaas 47
Horst 175, 311
Hosea 104, 116, 192
Hupfeld 130, 299, 403

I.

Ilgen 130

J.

J 17, 76, 126
Jabin 31
Jakob (Segen des) 35, 258
Jahvist 17, 76, 126, 142
Jason 357
JE 17, 126

Seite
Jehovist 133, 179, 329
Jeremia 192, 198
Jesaja 105, 148, 157, 192, 264
Jesaja (Deutero-) 157, 267
Jesaja (Trito-) 283
Jesaja (Buch) 157, 288
Jesaja 24—27 157, 350
Joël 345
Jona 108, 194, 217, 339
Jong (de) 399, 433
Josaphat 100
Joseph 11, 12, 134
Josephus 165, 254, 269, 305, 363, 385, 407
Josia 18, 175, 186, 190
Josua 62, 66, 128
Josua (Buch) 332
Jotham (Fabel des) 33, 82
Justi 12, 324

K.

Kaçide 40
Kamphausen 261, 444
Kanaanitismus 86, 327
Kautzsch VIII, 7, 35, 37, 88, 299, 309
Kayser 311, 438
Keil 40, 111, 119, 276, 335
Kilaïm 103
Kimchi 119
Kina-Vers 299
Kittel 5, 20, 66, 134, 145, 147, 316
Klagelieder 298
Klangmalerei 172
Kleinert (A.) 268, 273, 276
Klostermann 49, 52, 253, 276
Knobel 111, 119, 223, 261
Köhler 265
König V, VII, 253
Könige (Buch der) 140, 232
Königtum 34, 36, 83, 125, 147
Kosters 12, 14, 136 u. öfter
Krall 10
Krochmal 432
Kuenen 2, 3, 5, 6 u. öfter

Seite
Kuiper 358
Kurtz 119

L.

Lagarde (de) 164, 264, 282, 343, 375, 389, 390, 448
Land 35, 37, 269
Lennep (v.) 438
Lessing 423, 427
Leviratsehe 95, 104
Leviticus 333
Lieblein 9
Löhr 301, 303
Loman 269
Luther 119, 386, 402, 427
Lyrische Poesie 32, 424
Lysimachus 357

M.

Makk. Psalmen 394
Maleachi 333, 361
Manasse 97, 190, 241, 337, 418
Manna 323
Marti 202
Maschal 47, 363
Masseba 153, 170, 187
Matthes 32, 57, 347, 348, 387, 450
Mazdaismus 14
Mazkîr 71, 148
Mede 354
Meinhold 442
Menelaus 357
Merx 234, 347, 348, 387
Messias 111, 125, 257, 272, 295, 296, 439
Metrum 362
Meulenbelt 248, 254
Meyer (Ed.) 9, 25, 144
Meyer (Ernst) 24
Micha 148, 192
Michaelis 384
Midrasch 316, 339, 342, 405, 415
Mizmôr 265, 389

Seite
Monogamie 47, 53, 427
Monotheismus 70, 115, 273, 322, 378
Moore VIII, 4, 317, 330
Mosaisch 86, 186, 405
Moses 19, 62, 96, 106, 129, 186, 385
Moses (Gedichte von) 27, 258
Movers 210, 217
Müller (A.) 31
Mutterstädte 87
Mythe 56
Mythische Erkl. 32, 56

N.

Nägelsbach 276
Nahum 193
Name (Jahve's) 138, 309
Namen (von Propheten) 335
Nathan 50
Nationale Char. (d. Sage) 64
Naville 10
Niese 165
Ninive 136, 194, 340
Nitzsch 55
Nöldeke 3, 8, 41, 56, 133, 307, 317, 377, 448
Nomaden 34, 92, 95
Nowack 403, 433
Numeri 333

O.

Obadja 216, 303
Olshausen 399, 402
Oort 87, 102 u. öfter
Opfer 96, 183, 322
Opfertafel 19, 310
Orbiney (d') 10
Origenes 389, 392, 427
Othniel 236

P.

P 132
Palm (v. d.) 399
Parabel 33, 50
Parallelismus 48, 295, 362

Seite
Passahfest 59, 60, 96, 175, 261, 322, 450
Passahsang 27, 261
Patriarchen 58, 65, 137, 139, 322
Pentateuch (cf. Hexat.) 4, 17
Pentateuchkritik 128
Persien 8, 14, 446
Philo 363
Phönicier 8
Pierson 113, 123, 200, 428, 431
Pilloud 442
Poesie 23, 28, 257, 362
Polygamie 53, 427
Pont 151, 156
Prediger 15, 46, 429
Priesterl. Stücke 18, 134, 306
Priester 96, 116, 183, 251, 311
Prisse 11
Prophetie 36, 51, 52, 68, 106, 156, 170, 225, 251, 295, 337, 452 u. s. w.
Prophetenschulen 67
Proph. Stücke 17, 62, 126
Psalmen 263, 388
Psalmen (David's) 39, 263, 391
Psalter 263, 388
Ptah-hetep 11
Purim 448

Q.

Q 314

R.

Ranke (v.) 32
Raschi 402, 427
Rechtspflege 94, 182, 184, 186
Redaction 2, 254, 288
Redaction (des Hex.) 4, 17, 132, 327
Refrain 162, 278, 362
Reim 362
Religiöser Charakter (d. Sagen) 61, 136, 137, 139
(der Poesie) 366, 400

Seite
(der Gesetze) 99, 181, 320
Renan 37, 52, 56, 377, 427
Reuss 5, 6, 17 u. öfter
Rhythmus 286, 362
Richter 28, 64, 82, 236, 344
Richter (Buch) 28, 33, 80, 140, 232
Riehm 307
Roorda 156
Rosenmüller 119
Rothstein 90
Rougé (de) 13
Rubinkam 357
Rückert 278
Rutgers 269, 276, 279
Ruth 341
Ryle 2
Ryssel I. 149, 151, 156, 317

S.

Sabbath 17, 19, 273
Sacharja I. 291
Sacharja II. 354
Sage 55
Salomo 40, 44, 148, 232, 368, 391, 422, 430
Samarit. Pent. 316, 332
Samuel 68, 69, 106, 235, 251, 338
Samuel (Buch) 51, 80, 140, 232
Sängergilden 226, 265, 391
Saussaye (de la) 8, 9, 12, 58
Sayce 8, 24, 238
Scheffer (de Hoop) 347, 348
Schīr 362
Schmoller 322
Schobaj 195
Schrader 76, 79, 119 u. öfter
Schriftgelehrten 313
„ (ihr Anteil an der A. T.lichen Litt.) 2, 117, 154, 157, 225, 233, 248, 276, 289, 303, 330, 333, 361, 371 u. s. w.
Schreibkunst 16
Schultens (A.) 385
Seite
Schultz 56, 133
Schwally 96, 114, 193, 215, 326, 338, 449
Scythen 189, 205
Seineke 2, 252, 384, 443
Seleukus Nikanor 317, 358
Sellin 397
Semiten 7, 366, 378
Sepher (Hajjaschar) 40, 48, 73, 258
Sepher (Milch. Jahve) 24, 40, 73, 258
Signalworte 23
Sinait. Gesetzgeb. 20, 230, 321
Sintfluterzählungen 12, 77, 78, 135
Sirach (Jes.) 268, 269, 338, 373, 421, 442, 444
Sirachs Enkel 400
Sisera 31
Sklaven (Gesetz über) 88, 98, 99, 184, 208, 309
Smend 8, 351, 352, 353, 401
Smith (Rob.) 40, 69, 93 u. öfter
Socin 8, 35, 37
Spinoza 234
Sprüche 47, 362
Stade 9, 26, 79 u. öfter
Stähelin 143
Staerk 392
Stammbewusstsein 65
Stammhelden 29, 65
Stammväter 66
Steindorff 10
Steiner 305, 347
Steinthal 56
Stekhoven (Schuurmans) 112, 156, 402
Stier 276
Stiftshütte 240, 322, 324
Strabo 218, 270
Strack 442
Strophen 362
Studer 379
Sulamith (Sunamith) 425
Susanna 416, 444

T.

Seite

Tag Jahve's 191, 350
Talio 94, 182, 325
Tatian 4
Taylor 156
Tehillim 264, 389
Tempelarchiv 232
Tempelweihe (Spruch bei) 44
Tetrateuch 333
Text passim
Text (Gr. T. von Jer.) 218
Thenius 51, 241
Theodoret 427
Theodor (v. Mops.) 40, 399, 427
Theokrit 15, 426
Tholuck 403
Thora 96, 231, 327
Tiele 14, 56, 196
Tiglat-Pilesar II. 110
Tobit 416
Totenbuch 11
Totenfest 445
Tradition s. Überlieferung
Tuch 56
Tyrus 165, 249

U.

Überlieferung 158, 270
Überlieferung (mündliche) 54, 67, 87, 101
Überschriften (der Ps.) 40, 228, 388, 390
Überschriften (der Prophetieen) 158, 164, 221, 335, 340, 361
Unsterblichkeitsglaube 14, 352, 401
Urgeschichte 58, 77, 135

V.

Valeton Jr. 110, 119, 161, 202, 244, 248, 253, 347

Seite

Valeton Sr. 85, 86, 177, 178, 187, 270
Vatke 55, 210, 215, 351, 355, 374
Venema 254
Vernes 2, 175
Verwandtschaft (d. isr. Litt. mit anderen Völkern) 7
Visionen 110, 253, 297
Visser (de) 119
Vitringa 68
Volkseinheit 65
Volksliedchen 365
Volkssprüchwort 370
Volkserzählung 53
Vogel (de) 225
Vuilleumier 10

W.

Weisheit (Chokma) 15, 45, 362, 429
Wellhausen 21, 24, 43 u. öfter
Weltl. Poesie 400, 421
Westphal 129, 130
Wette (de) 79, 175, 366
Wetzstein 424
Whitehouse 38
Wiedemann 12
Winckler 160, 167, 168
Workman 219
Wortspiele 123, 149, 156
Wright (Bateson) 387
Wünsche 119
Wurster 313

Z.

Zephanja 189
Zergliederung (des Hex.) 15, 129, 133, 173 u. s. w.
Zeydner 110, 112, 113 u. öfter
Zimmern 14, 449
Zöckler 427, 442
Zunz 252. 448

Register der Bibelstellen *).

Genesis

Seite

1—2. Reg. 25 233
1—19 136
1—12, 5 77
1—11 58
1—4 319
1, 1—2, 4a 58, 135, 309
2, 4b ff. 58, 128, 137
2, 4b—9. 16—25 77
2, 10—14 135
3, 1—19. 21 77
4, 1. 2. 16—24 77
5 u. 6 319
6, 1—8 137
6, 9—C. 9 319
9 309
9, 20—27 76, 77
10, 1—11, 1 135, 319
10, 22 ff. 7
11, 1—9 77, 137
11, 10—26 319
11, 27—25, 11 319
12, 1—3 137
12, 10—20 78, 230

Genesis

Seite

14 316, 416
17 309, 321
18 u. 19 137
20 128
20, 1—17 138
20, 2 f. 78
21, 22—32 138
24 137
25, 12—18 319
25, 19—C. 35 319
26, 1—33 138
26, 6—11 78
27, 1—46 137
28 139
28, 11 f. 134
29, 18 ff. 136
30, 28—43 138
31, 9—12 138
31, 10 f. 134
32, 25—33 136, 330
35, 2—4 139
36 319
37—50 319
38 104
41 140
44, 18 ff. 137
45, 5—8 128

Genesis

Seite

49 16, 258, 259
49, 1—27 35
49, 29—33 35

Exodus

1—Num. 10, 10 333
1—6 130
3 139
4, 1—16 137
4, 24—26 321
7—Jos. 24 139
12 59, 60, 321
13, 3—10 103
13, 11—16 103
13, 14—16 54, 103
14 u. 15 136, 323
15, 1—18 22, 258, 261, 323
16 323
18, 1 f. 134
19—24 20, 229
20—23 88, 89
20, 2—17 17, 85, 87, 90, 140
20, 22—26 91
20, 23—23, 33 21, 85
20, 23—26 89

*) Nur mehr oder minder ausführliche Perikopen sind in diesem Register aufgeführt; und selbst diese werden nicht hier erwähnt, wenn sie sich leicht in dem betreffenden Paragraphen finden lassen.

Exodus

	Seite
21, 1—23, 13	88
21, 1—22, 16	91
21, 18—22, 15	325
21, 18—32	88
21, 21—36	90
21, 26 f.	98
21, 37—22, 16. 20. 26	90
22, 1 ff.	97
22, 17 ff.	89, 91
22, 28 f.	95
23, 20—33	89, 312
25—31	307, 309
32—34	229
34, 10—28	21, 102
34, 27 ff.	139
35—40	307, 316

Leviticus

1—7	9, 310
1—5	315
6 u. 7	315
8—10	310
9	321
10	310
11	310, 312, 313
12	313
13, 1—46 b	313
14, 1—8 a	313
15	313
16	309, 310, 315
17—26	89, 103, 182, 188, 242, 251, 273, 306, 310
18	312
20	312
23	310, 312
24	312
25, 39 ff.	309
26, 3—46	242, 306, 312
27	310

Numeri

	eite
1—10, 28	310
1	320
5, 11—31	313
10, 11—C. 36	333
10, 29 f.	23
11	323
13, 2—17	307
18	310
19	310, 313
21	22
22	27, 259
23 u. 24	27, 259
24, 1—19	27, 259
24, 17—24	259
25, 1 f.	136
26	320
27, 12 ff.	176
28 u. 29	310
28, 1—9	315
28, 21 f.	336
30	310
31	325
33, 1—49	54
35, 1—8	309
35, 9—24	94

Deuteronomium

	Seite
1—4	177, 178, 180, 229
1, 6—4, 40	174
4, 9—40	178
4, 45 f.	178
5—11	174, 177, 180
5, 6—18	17
5, 22 f.	20
6	185
6, 7. 20—25	54
10, 1—5. 8. 9	178, 183
10, 12—22	185, 186
12—26	174, 177, 180, 229
12—20	101
12, 1 f.	243
14	310
14, 22—29	336
15, 1 f.	184
15, 12—18	208, 309
16, 1—8	175
17, 8—13	178, 187
17, 14—20	146, 187
18, 1 f.	183
18, 14—22	186
19, 1—15	94, 183
19, 8—10	179
19, 16 f.	182, 184, 325
20, 1—9	186
20, 19 ff.	185
21—25	103, 178, 182
21, 10 f.	184
22, 28 f.	184
23, 1 f.	185
25, 1 f.	95, 182
25, 5—10	104
26	178
26, 12 f.	184
27	177
27, 1—8. 11—26	174
27, 11 f.	179
28—30	174, 178, 179
28	179, 312
29	179
30	179
31, 1—8	262
31, 9—13	178, 262
31, 14—23	261
31, 16—22	262
32	27, 176, 261
32, 45—47	178
32, 48—52	176
33	27, 37, 176, 260
34, 1 b—7	176

Josua

1—12	229
1	61, 231
5, 2—9	321
8, 30—35	179, 231
11	31

Josua

	Seite
12	61
12, 7 f.	54
13—24	230, 231
15—19	61
20	231
21, 1—40	309
23	231
24	235
24, 14—25	139
24, 28—31	235

Richter

1—2. Reg. 25, 30	239
1, 1—2, 5	233, 239
2, 6—16, 31	232
2, 6—3, 6	235
2, 6—10	235
2, 11—19	142
3, 1—3	142
3, 7—11	236
3, 12—30	82
4	30, 75
4, 4—22	75
4, 11 f.	31
5	16, 28, 75
6	142, 145
8, 4—27	83
9	80, 82
9, 8—15	33, 82
9, 16 f.	33, 82
10, 1—5	142
12, 8—15	142
13—16	236
13, 2—24	144
17—21	233, 239
19—21	145, 240, 405
20, 29—46	240
21, 5—14	240
21, 15—23	240
21, 19 f.	59

I. Samuel

	Seite
1—3	50, 81
2, 1—10	50, 142, 262
2, 27 f.	97, 142
4—6	80, 81
7	236, 238
7, 2b—8, 22	142
8	146, 238
9	143
9, 1—10, 16	146, 238
10, 10—12	238
10, 17—26	142, 146, 238
11	142, 146, 238
11, 12—14	146, 238
12	142, 146, 235, 238
13	146, 238
13, 8—15 a	142
14	146, 238
14, 47—51	238
15	142
16, 1—13	142, 416
16, 14—23	238
17, 1—18, 5	238
19, 1 f.	81
19, 18—20, 1 a	142, 238
20, 1b—21, 1	80, 81, 142
21, 11—16	142
23, 14—C. 24	142
26	142
28, 3—25	142
31	142

II. Samuel

	Seite
1, 19—27	39, 42
3	44
3, 12—16	80
5, 16—25	142
6	80
6, 1—19	414
7	142, 262
8, 15—18	51, 71, 238
9—20	50, 80, 81
9	51
10, 1—11, 1	51
12, 1—4	50
12, 26—31	51
20, 23—26	51, 71, 238
21—24	233, 239
22	42, 262, 403, 413
23, 1—7	42, 262, 413

I. Könige

1—11	72
1 u. 2	45, 233
1, 22 f.	52
3, 7 f.	47
3, 16 f.	47, 366
5—7	241
5, 9—14	46
8, 1—11	240
8, 12—53	234
8, 14—21	48
8, 22—53	48
8, 54—61	234
9, 1—9	239, 243
10	47
10, 3 f.	366
11	45
11, 9—13	239, 243
11, 29—39	234
12—2. Reg. 17	72
13	416
14, 7—11	243
17—2. Reg. 13	83
19, 1 f.	340

II. Könige

2	68
8, 16—24	234
11, 4 f.	237
12, 4—16	237
14, 1—7	234
15, 8 f.	358

II. Könige

Seite

15, 19 f. 117
16, 1—9 234
16, 10—18 237
17, 7—23 235
17, 7—18 234, 243
17, 21—41 234
17, 33—41 235
18—25 72
18, 13—20, 19 157, 159
21 174
21, 11—15 239
22 f. 18, 175 205
22, 3 ff. 201, 237
22, 8—23, 24 173, 175
22, 15—20 239
23, 15—20 197
24, 1 f. 207
24, 8—16 203
24, 18—25, 21. 27—30 210, 239
25, 22—26 204, 210, 233
25, 27—30 233, 272

Jesaja

1—66 157, 290
1—39 157, 269, 271, 273, 277, 288
1 161, 290
1, 11—15 273
2—12 161, 288
2—5 163, 289
2, 2—5 151, 161, 291
2, 20 f. 172, 273
6 161, 172, 289
7 161, 272
9 272
11 172, 272
11, 1—9 161, 171, 288
11, 6 f. 274

Jesaja

Seite

11, 11—16 159, 288
12 27, 159, 262, 287
13—27 289, 291
13, 2—14, 23 159, 274, 286, 288
14, 24—C. 23 288
15 u. 16 105, 161, 215
19, 11 f. 366
21, 1—10 159, 274, 286
24—27 157, 161, 274, 285, 350, 421
28 ff. 162, 288
29—33 290
34 u. 35 159, 274, 287, 290
36—39 159, 271, 290
38, 9—20 169, 262
39, 5—7 159, 161, 287
40—66 70, 157, 268, 277, 289
40, 12 f. 358
52, 1 f. 193, 286
54, 1 f. 193, 286
60, 1 f. 193, 286

Jeremia

10, 1—16 206, 221, 271
14, 19—22 266
17, 5—10 207
17, 19—27 205, 222, 273
25, 11 b—13 (14 a) 165, 214
26 203, 206, 211, 212
26, 17—19 272
28 204, 207, 219, 272

Jeremia

Seite

29 208, 272, 273
51 212, 216, 223, 273

Ezechiel

9 275
14, 13—23 385
20, 30—38 275
34 250, 257, 358
37, 16 f. 358
38 u. 39 250, 256, 357
40—48 188, 250, 255, 309, 311
47, 1—10 358

Amos

1 u. 2 110, 111, 216
2, 9 f. 113, 136
5, 18—27 136
5, 21—23 265

Sacharja

1—8 292, 335 353, 361
6, 9—15 292, 297, 359
9, 1—Mal. 3, 24 361
9—14 285, 294, 335, 354, 361, 421
9—11 294, 354

Maleachi

2, 1 f. 336, 337
3, 8—10 336

Psalmen

1—41 267, 389
2 266, 397
3—41 42, 396
18 27, 42, 263, 390, 403

Psalmen

	Seite
20	266
21	266
24, 1—6	267
24, 7—10	267
25	365, 400
34	299, 390
45	266, 400
55	266
68	228
68, 6	98
72	46, 266, 390
77, 17—20	228
78, 17—25	324
90	228, 390
96, 11—13	286
118	27, 399
119	365, 400
127	46, 49, 390

Esra

	Seite
1—6	292
1, 2 f.	270
2, 40—42	265

Nehemia

	Seite
1, 2 f.	353
7, 43—45	265
8—10	315
10, 34. 33. 38—40	315

I. Chronica

	Seite
16, 8—36	398, 403
23, 24—27	316

II. Chronica

	Seite
17, 7 ff.	100
19, 8—11	187
21, 12 f.	105
36, 21 f.	204

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen







